JOSEPH
RATZINGER

SER



CRISTIANO

SER CRISTIANO

por **Joseph Ratzinger**

CONTENIDO

EDICIONES SÍGUEME

SER CRISTIANO

ESTELA

54

JOSEPH RATZINGER

SER CRISTIANO

EDICIONES SÍGUEME
Apartado 332
SALAMANCA
1967

Tradujo José L. Sicre, sj. - Originales: *Vom Sinn des Christseins.* Kösel, Münich [2]1966; *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz; Meditationen für die Karwoche.* Kyrios, Freising 1966.
Censor: Germán Mártil; *Imprímase*: Mauro Rubio, obispo de Salamanca, 29 de junio de 1967

Depósito Legal: S. 11-1967

Núm. Edición: ES. 286

Industrias Gráficas Visedo.-Hortaleza, 1.-Teléfono *7001 - Salamanca, 1967

CONTENIDO

INTRODUCCION

En nuestra generación, la fe cristiana se halla en una crisis más profunda que en cualquier otra época pasada. El problema de si en nuestro siglo todavía es posible vivir honradamente de esta fe y confiarse a ella en el tiempo y la eternidad, se les plantea hoy no sólo a los hombres que se encuentran al margen de la Iglesia, sino también a cada uno de nosotros. En esta situación no sirve para nada cerrar los ojos con miedo ante los problemas acuciantes o prescindir de ellos. Si la fe ha de sobrevivir *al hoy, debe ser vivida, ante todo,* en *el hoy. Y esto sólo es posible si ella muestra el valor de hacerse patente al hoy, aprendiendo a comprenderse y realizarse de nuevo en él.*

Intentando prestar un servicio a esta misión hemos reunido en este volumen los tres pequeños trabajos que siguen. Los tres sermones bajo el título «Ser cristiano» fueron predicados en la catedral de

Münster durante el adviento de 1965; pretenden, inmediatamente después del concilio, buscar el trasfondo de la hora adventicia, dar una respuesta al problema del sentido y misión permanentes de la fe cristiana. El artículo sobre «La estructura sacramental de la existencia cristiana» ofrece, en resumen, las ideas fundamentales de una prelección tenida durante la Semana Universitaria de Salzburgo, también en 1965. Las meditaciones para el viernes y sábado santo fueron emitidas por Radio Baviera en 1967.

Los tres trabajos tienen en común el esfuerzo por superar las reflexiones puramente teóricas e introducirnos en la plenitud viva de la fe. Intentan construir, en cierto modo, un fragmento de la fe en el hoy, no contentándose con ser una pura investigación sobre si es posible, y cómo, la existencia de dicha fe. Por muy importante e imprescindible que pueda resultar la reflexión teórica, la vida sólo puede ser testimoniada por la vida y la fe por la fe. En definitiva, la crisis del cristianismo sólo será superada por hombres cuya existencia creyente enfrente de nuevo la fe al hoy y el hoy a la fe. El deseo de este librito es colaborar a este doble movimiento.

Tübingen, 8 de septiembre de 1967

JOSEPH RATZINGER

I

Sentido del ser cristiano

1 ¿ESTAMOS SALVADOS? O, JOB HABLA CON DIOS

Cristianismo como adviento

LA Iglesia celebra esta semana el adviento, y nosotros con ella. Si reflexionamos sobre lo que aprendimos en nuestra infancia acerca del adviento y su sentido, recordaremos que se nos dijo que la corona de adviento, con sus luces, es un recuerdo de los miles de años (quizás miles de siglos) de la historia de la humanidad antes de Jesucristo. Nos recuerda a todos aquella época en que una humanidad irredenta esperaba la salvación. Nos trae a la memoria las tinieblas de una historia todavía no redimida, en la que las luces de la esperanza sólo se encendían lentamente hasta que, al fin, vino Cristo, luz del mundo, y lo libró de las tinieblas de la condenación. Aprendimos también que estos miles de años antes de Cristo eran un tiempo de condenación, a causa del pecado original, mientras que los siglos posteriores al nacimiento del Señor son «anni salutis reparatae», años de la salvación

restablecida. Recordaremos, finalmente, que se nos dijo que en adviento la Iglesia, además de pensar en el pasado, en el período de condenación y de espera de la humanidad, se fija también en la multitud de los que aún no han sido bautizados, para los que todavía sigue siendo adviento, porque esperan y viven en las tinieblas de la falta de salvación.

Si reflexionamos como hombres de nuestro siglo, y con las experiencias del mismo, sobre las ideas aprendidas de niños, veremos que apenas si podemos aceptarlas. La idea de que los años posteriores a Cristo, comparados con los precedentes, son de salvación nos parecerá una cruel ironía si recordamos fechas como 1914, 1918, 1933, 1939, 1945; fechas que indican los períodos de guerras mundiales, en las que millones de hombres perdieron sus vidas, a menudo en circunstancias espantosas; fechas que reviven el recuerdo de atrocidades en las que la humanidad no se vio nunca anteriormente. Una fecha (1933), que nos recuerda el comienzo de un régimen que alcanzó la perfección más cruel en la práctica del asesinato en masa; y, finalmente, brota la memoria de aquel año en el que la primera bomba atómica explotó sobre una ciudad habitada, ocultando en su deslumbrante resplandor una nueva posibilidad de tinieblas para el mundo.

Si pensamos en estas cosas, no nos resultará fácil dividir la historia en un período de salvación y otro de condenación. Y si, ampliando aún más nuestra visión, contemplamos la obra de destrucción y desgracia llevada a cabo, en nuestro siglo y en los anteriores, por los cristianos (es decir por los que nos llamamos hombres «salvos»), no seremos capaces de dividir los pueblos en salvados y condenados. Si somos

sinceros, no volveremos a construir una teoría que distribuya la historia y los mapas en zonas de salvación y zonas de condenación. Más bien, nos aparecerá toda la historia como una masa gris, en la que siempre es posible vislumbrar los resplandores de una bondad que no ha desaparecido por completo, en la que siempre se encuentran en los hombres anhelos de hacer el bien, pero en la que también siempre se producen fracasos que conducen a las atrocidades del mal.

En esta reflexión queda claro que el adviento no es (como quizá pudo decirse antiguamente) un santo entretenimiento de la liturgia que, por así decir, nos presenta el pasado y nos muestra lo que entonces ocurrió, para que podamos gozar con mayor alegría y felicidad la salvación de nuestros días. Tras las ideas anteriores, tendremos que reconocer que el adviento no es un puro recuerdo y distracción sobre el pasado, sino que el adviento es nuestro presente, nuestra realidad: la Iglesia no juega; nos muestra la realidad de nuestra existencia cristiana. Con este período del año litúrgico despierta nuestras conciencias, forzándonos a reconocer la falta de salvación no como un hecho que se dio alguna vez en el mundo, y que todavía se da en algún sitio, sino como un hecho situado en medio de nosotros y de la Iglesia.

Me parece que en esto corremos un cierto peligro: querer ocultarnos la realidad. Vivimos, por así decir, con los ojos cerrados, porque tememos que nuestra fe no pueda soportar la luz plena y deslumbradora de los hechos. Nos encerramos en nosotros mismos y procuramos no pensar en ellos para no derrumbarnos. Pero una fe que se oculta la mitad, o más, de los hechos, es en el fondo una forma de negación de la

fe o al menos una forma muy profunda de credulidad mezquina, que teme que la fe no pueda competir con la realidad. No se atreve a aceptar que ella es la fuerza que vence al mundo. Por el contrario, creer verdaderamente significa contemplar la realidad con corazón valiente y abierto, aunque esto vaya contra la imagen que a veces nos hemos hecho de la fe. Algo típico de la existencia cristiana es que nos atrevamos a hablar con Dios desde el abismo de nuestras tinieblas y tentaciones, igual que Job. Es esencial que no pensemos ofrecer a Dios solamente una mitad de nuestro ser (la parte buena), reservando el resto por temor a enojarlo. No; precisamente ante él podemos y debemos colocar, sin ambages, toda la carga de nuestra existencia. Olvidamos demasiado que en el libro de Job, transmitido por la sagrada Escritura, Dios proclama, al final, que Job es justo, aunque le ha dirigido los más duros reproches; mientras que sus amigos son falsos oradores, a pesar de haber defendido a Dios, y haber buscado a todo una solución bonita y una respuesta.

Comenzar el adviento no significa otra cosa que hablar con Dios igual que Job. Significa ver con valentía toda la realidad, el peso de nuestra existencia cristiana, y presentarla ante el rostro justiciero y salvador de Dios, aunque no podamos dar ninguna respuesta —como Job—, sino que tengamos que dejársela a Dios, manifestándole qué faltos de palabras nos encontramos en nuestra oscuridad.

La promesa incumplida

Intentemos, pues, reflexionar ahora en la presencia de Dios sobre esta plena realidad del adviento, que

no es un juego, sino la esencia de nuestra vida cristina. Tomo dos imágenes y pensamientos de la sagrada Escritura, que muestran patentemente la forma en que nos afectan a los hombres de hoy los problemas del adviento y la manera de experimentar su realidad; pero no lo hago para efectuar un análisis profano, sino intentando entablar un diálogo con Dios.

En el profeta Isaías (c. 11) se encuentra la visión del tiempo mesiánico, cuando haya llegado el retoño de David, el salvador. Sobre este período se dice:

> Habitará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito, y comerán juntos el becerro y el león, y un niño pequeño los pastoreará. La vaca pacerá con la osa, y las crías de ambas se echarán juntas, y el león, como el buey, comerá paja. El niño de pecho jugará junto al agujero del áspid, y el recién destetado meterá la mano en la caverna del basilisco. No habrá ya más daño ni destrucción en todo mi monte santo, porque estará llena la tierra del conocimiento del Señor, como llenan las aguas el mar (Is 11, 6-9).

Se describe la época del mesías como un nuevo paraíso. Es verdad que muchas de estas cosas son simple imagen. Pues el que los osos y corderos, los leones y las vacas vivan tranquilamente juntos es, naturalmente, una visión imaginaria que desea expresar algo más profundo. No esperamos que se produzca esto en nuestro mundo. Pero el texto cala mucho más hondo; esta imagen habla de la paz, que será la señal de los hombres salvados. Dice que los hombres redimidos son hombres de paz; que no actúan ya con malicia, malvadamente, porque la tierra está llena del

conocimiento de Dios, que la cubre como un mar. Los hombres salvos —dice el texto— viven de la cercanía y de la realidad de Dios, de forma que son plenamente pacíficos.

Pero, ¿qué ha sucedido de esta visión en la Iglesia, entre nosotros que nos llamamos «salvados»? Todos sabemos que no se ha cumplido, que el mundo ha sido, y sigue siendo más que nunca, un mundo de lucha, de inquietud, un mundo que vive de la guerra de unos contra otros, un mundo marcado con la ley de la maldad, de la enemistad y del egoísmo; un mundo que no está cubierto por el conocimiento de Dios —como la tierra por las aguas—, sino que vive alejado de él, en medio de tinieblas.

Esto nos conduce a un segundo pensamiento, que se impone cuando leemos la profecía de la nueva alianza en Jeremías:

> Esta será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días, palabra de Yavé. Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón... (Jer 31, 33). E Isaías dice lo mismo con más claridad: Todos tus hijos serán adoctrinados por Yavé (Is 54, 13).

En el Nuevo Testamento, el mismo Señor cita este texto (Jn 6, 45), indicando que en el tiempo de la nueva alianza ya no es necesario que unos hombres hablen a otros de Dios, porque todos están llenos de su presencia. En los Hechos de los apóstoles se vuelve a insistir en esta idea; en el discurso de pentecostés recuerda san Pedro una profecía semejante del profeta Joel, y dice que ahora se ha cumplido esta palabra:

> Sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi Espíritu sobre todos los hombres, y profetizarán vuestros hijos e hijas (Hech 2, 17; Joel 3, 1-5).

Una vez más hemos de reconocer lo lejos que nos encontramos de un mundo en el que no es necesario ser instruido sobre Dios, porque él está presente en nosotros mismos. Se ha afirmado que nuestro siglo se caracteriza por un fenómeno totalmente nuevo: por la incapacidad del hombre para relacionarse con Dios. El desarrollo social y espiritual ha provocado la aparición de un tipo de hombre que juzga inválidos todos los puntos de partida para conocer a Dios. Sea esto verdad o no, hemos de conceder que la lejanía de Dios, la oscuridad y problemática sobre él, son hoy más intensas que nunca; incluso nosotros, que nos esforzamos por ser creyentes, tenemos con frecuencia la sensación de que la realidad de Dios se nos ha escapado de las manos. No nos preguntamos a menudo: ¿sigue él sumergido en el inmenso silencio de este mundo? ¿No tenemos a veces la impresión de que, después de mucho reflexionar, sólo nos quedan palabras, mientras la realidad de Dios se encuentra más lejana que nunca?

Demos un nuevo paso. Creo que la auténtica tentación del cristiano de hoy no consiste en el problema teórico de si Dios existe, o si es trino y uno; tampoco en si Cristo es, simultáneamente, Dios y hombre. Lo que hoy nos angustia y nos tienta es, más bien, el hecho de la inoperabilidad del cristianismo: tras dos mil años de historia cristiana no vemos que se haya producido una nueva realidad en el mundo; éste sigue inmerso en los mismos temores, dudas y esperanzas que antes. También en nuestra existencia

individual advertimos la debilidad de la realidad cristiana en comparación con todas las otras fuerzas que nos agobian. Y si, después de vivir cristianamente en medio de todos los esfuerzos y tentaciones, sacamos el resultado final, nos invadirá de nuevo el sentimiento de que la realidad se nos ha escapado, de que la hemos perdido, y sólo nos queda un último recurso a la débil lucecilla de nuestra buena voluntad. Entonces, en estos momentos de desánimo, cuando recorremos retrospectivamente nuestro camino, brota la pregunta: ¿para qué todo este conjunto del dogma, del culto y de la Iglesia, si al final volvemos a encontrarnos sumergidos en nuestra propia miseria? Esto nos hace volver al problema del mensaje del Señor: ¿qué es lo que él ha anunciado en realidad, y qué ha traído a los hombres? Recordaremos que, según la narración de san Marcos, todo el mensaje de Cristo se compendia en estas palabras:

> Se ha cumplido el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el evangelio (Mc 1, 15).

«Se ha cumplido el tiempo, el reino de Dios ha llegado». Tras estas palabras se encuentra toda la historia de Israel, ese pequeño pueblo que fue juguete de las potencias mundiales, y que probó sucesivamente todas las formas de gobierno existentes; hasta que, al fin, al ver que éstas no le traían la salvación, se dio cuenta de su fracaso. Aprendió muy bien que, cuando gobiernan los hombres, las cosas ocurren muy humanamente, es decir con muchas miserias e irresoluciones. En esta experiencia de una historia llena de desengaño, de servidumbre, de injusticia, Israel anheló cada vez más fuertemente un reino que no fuese de los

hombres, sino de Dios; un reino de Dios en el que reinaría el verdadero Señor del mundo y de la historia. Gobernaría él, que es la misma verdad y justicia, para que, por fin, las únicas fuerzas dominantes en el hombre fuesen la salvación y el derecho. El señor responde a esta espera represada a través de los siglos cuando dice: ha llegado el tiempo, ha llegado el reino de Dios. No es difícil imaginar la esperanza que producirían estas palabras. Pero también es muy comprensible nuestro desencanto cuando contemplamos lo que ha sucedido.

La teología cristiana, que se encontró pronto con esta discrepancia entre espera y cumplimiento, hizo del reino de Dios un reino celeste, situado en el más allá; la salvación del hombre la convirtió en salvación del alma, que también se realiza en el más allá, después de la muerte. Pero con esto no da ninguna respuesta. Porque lo grandioso del mensaje consiste en que el Señor no habla solamente del más allá y del alma, sino que llama a todo el hombre en su corporalidad y en cuanto incluido en la historia y la sociedad; lo grandioso consiste en que promete su reino a unos hombres que viven corporalmente con otros hombres. Cuanto más bello es este conocimiento redescubierto por la investigación bíblica en nuestro siglo (que Cristo no sólo miraba al más allá, sino que se refería al hombre concreto), tanto mayor puede ser nuestro desengaño y desánimo cuando contemplamos la historia real que no es verdaderamente un reino de Dios.

Podemos ampliar estas ideas si nos fijamos en el mensaje moral de Jesús, en esas palabras del sermón del monte, que contraponen a la casuística de los fariseos un simple llamamiento al bien:

> Habéis oído que se dijo a los antiguos: no matarás; el que matare será reo de juicio. Pero yo os digo que todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio; el que le dijere «tonto» será reo ante el sanedrín y el que le dijere «loco» será reo de la gehenna del fuego (Mt 5, 21 s).

Cuando escuchamos estas palabras nos encanta la sencillez con que se destruyen las distinciones morales de la casuística, con que se prescinde de una teología moral que pretende capacitar al hombre para engañar a Dios con artimañas y procurarse la salvación. Nos entusiasma la sencillez con que no exige un precepto particular sino un «sí» incondicionado al bien. Pero cuando reflexionamos más de cerca sobre las palabras «el que dice a su hermano "tonto" será reo del infierno», nos resulta un juicio terrible, y la casuística de los fariseos casi llega a parecernos una forma de compasión, ya que al menos intenta conciliar el precepto con la debilidad humana.

Podemos aún reflexionar sobre lo que dijo Cristo a los dignatarios del Antiguo Testamento y a sus discípulos: cómo exigió que ya no hubiese más títulos, ya que todos son hermanos al vivir del mismo Padre (Mt 23, 1-12). ¡Con qué frecuencia hemos conciliado estas palabras, en la teoría y en la práctica, con las realidades que experimentamos en la Iglesia, con todos los rangos y distintivos, con todo el fausto cortesano! Pero hay cosas más profundas que estos problemas externos que, si bien no debemos infravalorar, tampoco debemos exagerar. Nos vemos forzados a preguntar: ¿no se ha desmoronado el ministerio neotestamentario en su misma esencia? San Agustín tuvo que decir a sus fieles que las duras palabras del Señor

contra los servidores del Antiguo Testamento servían también para los servidores de la Iglesia:

> En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos. Haced, pues, y guardad lo que os digan, pero no los imitéis en las obras, porque ellos dicen y no hacen. Atan pesadas cargas sobre las espaldas de los hombres, pero ellos ni con un dedo hacen por moverlas (Mt 23, 2-4).

¿Estamos salvados?

Pasemos ahora de la Escritura a la teología y veamos cómo ha explicado la salvación. Advertimos que ha seguido dos caminos, el de la teología occidental y el de la oriental. La teología occidental ha construido un sistema propio; dice que Dios fue infinitamente injuriado por el pecado, de forma que era necesaria una reparación infinita. Esta reparación infinita, que no podía ofrecerla ningún hombre, la llevó a cabo Cristo, el Hombre-Dios. El individuo particular recibe este beneficio a través de la fe y del bautismo, de manera que se le perdona la culpa general e indeleble que precede a cualquier otro pecado particular. Pero en este nuevo ámbito en que se encuentra debe andar con mucho cuidado. Cuando entra en la arena de la vida cristiana tiene la impresión de no haber sido salvado, como si en este sistema de gracia se hubiese quedado en un lugar inaccesible, teniendo el hombre que actuar y merecer sin su auxilio. De este modo, el sistema salva realmente la idea de la redención, pero ésta no actúa en la vida sino que permanece en algún sitio oculto, en un ámbito inabarcable de injuria y bondad infinitas, mientras nuestra existencia se desa-

ı en las mismas tentaciones y dificultades, como si toda esta construcción no existiese.

La teología oriental ha explicado la salvación como una victoria conseguida por Cristo sobre el pecado, la muerte y el demonio. Estas potencias han sido vencidas por el Señor de una vez para siempre, y así el mundo está salvado. Pero insistamos: cuando contemplamos la realidad de nuestras vidas, ¿quién se atreve a afirmar que estas fuerzas del pecado han sido derrotadas? Por nuestra propia existencia, llena de tentaciones, sabemos muy bien el poder inmenso que conservan. Y, ¿quién puede decir seriamente que la muerte ha sido vencida? Quizás nos enfrentamos aquí con el aspecto más humano de la no-salvación del hombre: en todas nuestras enfermedades, debilidades, soledades y necesidades seguimos sometidos al poder de la muerte y de su incesante presencia.

El Dios oculto

Es adviento. Y cuando reflexionamos en todas estas cosas que teníamos que decir —como Job hablando con Dios— experimentamos con plena evidencia que realmente todavía hoy sigue siendo adviento para nosotros. Pienso que debemos aceptar esto con sencillez. El adviento es una realidad incluso para la Iglesia. Dios no ha dividido la historia en una mitad luminosa y otra oscura. No ha dividido a los hombres en «salvados» y «condenados». Sólo existe una única e indivisible historia, caracterizada en su totalidad por la debilidad y miseria del hombre, y situada bajo

el compasivo amor de Dios, que la abraza y acoge completamente [1].

Nuestro siglo nos obliga a conocer la realidad del adviento de forma totalmente nueva: la realidad de que hubo un adviento, pero que todavía hoy sigue habiéndolo. La realidad de que sólo existe una humanidad ante Dios. Que toda ella se encuentra en tinieblas, pero también que está iluminada por la luz de Dios. Y si es verdad que existió y existe un adviento, esto significa que Dios no fue puro pasado para ningún período precedente de la historia. Al contrario, Dios es origen para todos nosotros, ya que venimos de él; pero es también el futuro hacia el que caminamos. Lo que significa que no podemos encontrar a Dios más que saliéndole al encuentro cuando se acerca a nosotros esperando y exigiendo que nos pongamos en marcha. Sólo podemos encontrar a Dios en este éxodo, en este salir de la comodidad presente para correr hacia el oculto resplandor del Dios que se aproxima. La imagen de Moisés, subiendo al monte

1. En mi tesis de oposición a cátedra, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura.* München-Zürich 1959, he intentado demostrar que ésta era la persuasión histórico-teológica de los primeros siglos cristianos. La división de la historia en períodos «antes» y «después de Cristo», en condenado y salvado, que nos parecen hoy expresión insustituible de la conciencia histórica cristiana, sin la que creemos imposible comprender el concepto de salvación y ese eje histórico que es el cristianismo, es, en realidad, el resultado del cambio histórico del siglo XIII, ocasionado por los escritos de Joaquín de Fiore, cuya doctrina de las tres edades fue condenada, pero cuya interpretación de la venida de Cristo como punto de periodización intrahistórica fue aceptada. El cambio que esto supuso en la interpretación total del cristianismo debe considerarse como una de las transformaciones más significativas en la historia de la conciencia cristiana. El elaborarla será uno de los temas más interesantes de los trabajos teológicos de nuestra época.

y entrando en la nube para encontrar a Dios, es válida para todos los tiempos. Dios sólo puede ser encontrado —incluso en la Iglesia— si subimos al monte y entramos en la nube del enigma de Dios, oculto en este mundo. Los pastores de Belén, al comienzo de la historia neotestamentaria, enseñan lo mismo de otra forma. Se les dice: «Esto tendréis por señal: encontraréis al niño envuelto en pañales y reclinado en un pesebre» (Lc 2, 12). Con otras palabras: la señal para los pastores es que no encontrarán *ninguna* señal, sino sólo a Dios hecho niño; y, a pesar de este ocultamiento, deben creer en la cercanía de Dios. La señal exige de ellos que aprendan a descubrir a Dios en la incógnita de su ocultamiento. La señal exige de ellos que reconozcan que no es posible encontrar a Dios en las realidades perceptibles de este mundo, sino sólo saltando por encima de ellas.

Ciertamente, Dios ha puesto una señal en la grandeza y fuerza del universo, tras el que rastreamos algo de su poder creador. Pero la auténtica señal, la que él ha elegido, es el ocultamiento, comenzando por el pequeño pueblo de Israel y pasando a través del niño de Belén hasta morir en cruz pronunciando las palabras: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46). Esta señal nos indica que las realidades de la verdad y del amor, las auténticas realidades de Dios, no son adquiribles en el mundo cuantitativo, sino que sólo pueden ser halladas cuando, pasando sobre éste, nos introducimos en un orden

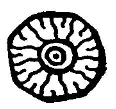
2. Debo al artículo de PH. DESSAUER, *Geschöpfe von fremden Welten*: Wort und Wahrheit 9 (1954) 569-583, la idea de las dos señales de Dios-creación y ocultamiento histórico.

nuevo [2]. Pascal ha expresado esta idea en su grandiosa teoría de los tres órdenes. Según él, existe en primer lugar el orden de la cantidad, poderosa e inconmensurable: el objeto inagotable de las ciencias naturales. El orden del espíritu —el segundo gran ámbito de la realidad— aparece, desde el punto de vista de lo cuantitativo, como la pura nada, pues no abarca un espacio que se pueda medir. Y, a pesar de todo, un solo espíritu (Pascal cita como ejemplo el espíritu matemático de Arquímedes), un solo espíritu, decíamos, es más grande que todo el orden del mundo cuantitativo, porque este espíritu, que no tiene peso, ni longitud, ni anchura, puede medir todo el cosmos. Mas por encima de él se encuentra el orden del amor. También éste, desde el punto de vista del «espíritu», de la inteligencia científica, como Arquímedes, es pura nada, pues le falta la comprobación científica y no aporta nada a este ámbito. Y, sin embargo, un único impulso del amor es infinitamente más grande que todo el orden del espíritu, porque representa la verdadera fuerza creadora, vivificadora y salvadora [3]. A esta nada de la verdad y del amor, que no obstante es en realidad el verdadero uno y todo, nos conducirá el enigma de Dios, ya que él está oculto en este mundo y sólo puede ser encontrado en el ocultamiento.

Es adviento. Todas nuestras respuestas son parciales. Lo primero que debemos aceptar es esta realidad continua del adviento. Si lo hacemos, empezaremos a conocer que la frontera entre «antes de Cristo» y «después de Cristo» no está marcada en la

3. B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg 293 s; cf. ROMANO GUARDINI, *Christliches Bewusstsein*. München 1950, 40-46.

historia ni en los mapas, sino que sólo atraviesa nuestro propio corazón. En la medida en que vivamos del egoísmo, cerrados en nosotros mismos, seremos de «antes de Cristo». Pero roguemos al Señor en este período de adviento que nos conceda no ser ni de «antes de Cristo» ni de «después de él», sino el vivir realmente *con* Cristo y en Cristo: con él, que es el mismo ayer, hoy, y por los siglos (Heb 13, 8).



2 LA FE COMO SERVICIO

La salvación de los cristianos y
y la salvación del mundo

SAN Ignacio de Loyola, que describió en el librito de los ejercicios el camino de su conversión del servicio del mundo al servicio de Jesucristo, exige al que quiere seguir sus pasos, en el primer día de la segunda semana, que medite sobre el misterio fundamental de la encarnación de Dios. De acuerdo con la forma de sus meditaciones propone, ante todo, hacerse presente la situación que constituye el trasfondo de este acontecimiento. En el libro de los ejercicios se dice:

> El primer preámbulo es traer la historia de la cosa que tengo de contemplar; que es aquí cómo las tres personas divinas miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo viendo que todos descendían al infierno, se determina en la su eternidad, que la segunda persona se haga hombre, para salvar al género humano, y así venida la plenitud de

los tiempos, enviando al ángel san Gabriel a Nuestra Señora.

Ignacio ve ante sí un mundo irredento, entregado a la eterna condenación. El pensamiento de que todos los hombres anteriores a Cristo y todos los que, después de él, permanecen al margen de la fe de la Iglesia, sufren este destino, fue lo que más le impulsó a consagrarse con tanto ardor a la predicación del evangelio. Podemos deducir la importancia de este pensamiento tan conmovedor como lúgubre del hecho de que aparece dos veces en la misma meditación. Dos veces exige al ejercitante que contemple el mundo con los ojos de Dios para ver cómo todos los hombres, hasta la encarnación de Cristo, descendían al infierno [4]. La angustia que puede producir esta idea, y el impulso a servir a los hombres ligados a ella, se encuentra también en la obra del gran misionero jesuita Francisco Javier. Este hizo los ejercicios bajo la dirección de su padre espiritual y, conmovido por tales experiencias, marchó a anunciar la palabra de Dios a todo el mundo y a salvar de la condenación eterna al mayor número posible [5].

Si intentamos repetir hoy la meditación de Ignacio, reconoceremos pronto que no podemos admitir plenamente estas ideas. Todo lo que creemos de Dios y lo que sabemos del hombre nos impide aceptar que fuera de la Iglesia no hay salvación, y que todos los hombres anteriores a Cristo se hayan condenado. No

---

4. Para todo el conjunto, cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*. Madrid [9]1956.
5. J. BRODRICK, *Abenteure Gottes. Leben und Fahrten des heiligen Franz Xaver*. Stuttgart 1954, especialmente 88 s.

somos capaces ni estamos dispuestos a pensar que nuestro vecino, que es una persona excelente y, en muchas cosas, mejor que nosotros, se vaya a condenar por el sólo hecho de no ser católico. No estamos dispuestos a pensar que los hombres de Asia, Africa o cualquier otro sitio, deben sufrir la pena eterna sólo porque su pasaporte no indica: «católico». De hecho, antes y después de Ignacio, los teólogos se han preguntado muchas veces cómo es posible que los hombres, aun sin saberlo, pertenezcan en cierto modo a la Iglesia y a Cristo y, por tanto, puedan salvarse. Incluso hoy se elaboran reflexiones con gran sagacidad.

Pero si somos honrados, debemos conceder que éste no es nuestro problema. Lo que nos preocupa no es si los otros pueden salvarse y cómo. Estamos convencidos de que Dios puede hacerlo, con nuestra teoría o sin ella, con nuestra sagacidad o sin ella, y de que no necesita que le ayudemos con nuestros pensamientos. El problema que en realidad nos acucia no es cómo consigue Dios que los *otros* se salven.

Lo que nos preocupa es más bien por qué hemos de ser precisamente *nosotros* los que debamos practicar la fe cristiana; por qué se nos exige que llevemos, día tras día, el peso del dogma y la moral cristianos, cuando hay tantos otros caminos que conducen al cielo y a la salvación. Nos encontramos, pues, partiendo desde un punto diferente, ante la misma pregunta que dirigíamos ayer a Dios y con la que terminábamos: ¿cuál es, propiamente, la realidad cristiana que supera el puro moralismo? ¿En qué consiste eso específico del cristianismo que no sólo lo justifica, sino que nos fuerza a ser cristianos y a vivir como tales?

Vimos claramente que no existe una respuesta que solucione el problema con la claridad inequívoca e irrefutable del dato científico o matemático. El «sí» al ocultamiento de Dios es una parte esencial de ese movimiento del espíritu que llamamos fe.

Aún es necesaria otra reflexión previa. Si nos planteamos el problema acerca del fundamento y sentido de nuestra existencia cristiana tal como lo hicieron antes de nosotros, nos sentiremos equivocadamente envidiosos de la vida más sencilla y cómoda de los otros que «también» van al cielo. Nos pareceremos demasiado a los obreros de la primera hora de los que habla la parábola de los viñadores (Mt 20, 1-16). Estos no comprendieron para qué se habían esforzado durante todo el día, al ver que el sueldo de un denario podía ganarse también de forma mucho más sencilla. Pero, ¿de dónde deducían ellos que es mucho más cómodo estar sin trabajo que trabajar? Y, ¿por qué sólo les agradaba su salario con la condición de que a los otros les fuese peor que a ellos? Mas la parábola no era para los trabajadores de entonces, sino para nosotros. Pues al plantearnos estas preguntas sobre nuestro cristianismo, actuamos igual que aquellos obreros. Damos por supuesto que la falta de trabajo espiritual —una vida sin fe ni oración— es más cómoda que el servicio espiritual. Y, ¿de dónde sacamos esto? Nos fijamos en el esfuerzo cotidiano que exige el cristianismo y olvidamos que la fe no es sólo un peso que nos oprime, sino también una luz que nos instruye, que nos marca un camino y nos da un sentido. Sólo vemos en la Iglesia las ordenaciones exteriores que coartan nuestra libertad y pasamos por alto que es una patria que nos acoge en la vida y en la

muerte. Sólo vemos nuestra propia carga y olvidamos que los otros también tienen la suya, aunque no la conozcamos. Y, sobre todo: ¿qué actitud tan mezquina es ésa de no considerar retribuido el servicio cristiano porque sin él también se puede alcanzar el denario de la salvación? Por lo visto, queremos ser pagados no sólo con nuestra salvación sino, ante todo, con la condenación de los otros —igual que los obreros de la primera hora—. Esto es muy humano; pero la parábola del Señor nos indica claramente que, al mismo tiempo, es tremendamente anticristiano. El que ve la condenación de los otros como condición para servir a Cristo sólo podrá al final retirarse murmurando porque *esta* forma de salario contradice a la bondad de Dios.

Cristificación del hombre Encarnación de Dios

Así, pues, nuestro problema no puede ser por qué Dios permite que los «otros» se salven. Esa es cuestión suya, no nuestra. Lo que sí podemos y debemos hacer es, con todas las limitaciones, naturalmente, a que nos han conducido las anteriores reflexiones, intentar repensar diariamente lo que significa el que seamos cristianos: por qué Dios nos ha llamado a *nosotros*. En definitiva, es sólo otra forma de preguntarse sobre el sentido de la encarnación de Dios: ¿para qué ha venido al mundo si no lo ha cambiado, si no lo ha transformado en un mundo salvo?

Iniciamos antes un primer intento de respuesta. La fuerza de Cristo, decíamos, supera en riqueza y amplitud a la distribución del mundo en un período de

salvación y otro de condenación. No sólo alcanza (¡qué raro sería eso!) a los que han existido después de él, sino a la totalidad, dando a todos libertad de entregarse. De hecho, los padres de la Iglesia no conocieron la expresión tan corriente de «época de transición», de *mitad* de los tiempos, en la que Cristo vino; ellos hablan de que Cristo vino al *final* de los tiempos. Lo que quiere decir que él es la meta y el sentido de todo [6].

En nuestra imagen actual del mundo podemos quizás representarnos este hecho de forma nueva. Hoy no concebimos al mundo como un depósito inmóvil y perfectamente ordenado, en el que cada objeto tiene desde el principio su puesto determinado, sin que nada creado pueda cambiar de lugar. El mundo nos aparece, más bien, como un inmenso y único movimiento de evolución, como una sinfonía del ser que se desarrolla en el tiempo paso a paso.

Si, en cuanto nos es posible como hombres, intentamos comprender esta sinfonía evolutiva en sus subidas y descensos, en su riqueza y privación, podremos captar un punto que nos aparece como una transición decisiva de esta sinfonía cósmica, con el que comienza un tema completamente nuevo y, sin embargo, siempre anhelado: me refiero al momento en que, por primera vez, surge el espíritu en el mundo, en el que por primera vez brota la conciencia que no es un simple objeto, como las otras cosas, sino que es capaz de pensar en sí misma y en el mundo, capaz de contemplar lo eterno, a Dios. Todo lo precedente recibió, a partir de este hecho, del nacimiento del espíritu, un

6. Cf. mi obra citada en la nota 1.

nuevo sentido. Todo lo precedente aparece ahora como preparación de este paso, y el espíritu lo toma a su servicio, dándole una significación nueva que antes no tenía por sí mismo. No obstante, si sólo hubiese existido el espíritu humano, el movimiento del cosmos hubiese sido, en definitiva, una trágica carrera hacia el vacío, porque todos sabemos que el hombre solo es incapaz de dar un sentido satisfactorio al mundo y a sí mismo.

Pero si contemplamos el mundo con la fe, sabemos que existe aún un segundo momento de transición: el instante en el que Dios se hizo hombre, en el que no sólo se dio el paso de la naturaleza al espíritu, sino el paso de creador a criatura. Aquel instante en el que, en un lugar, Dios y mundo se unificaron. El sentido de toda la historia posterior no puede ser, en el fondo, más que atraer todo el mundo a esta unificación, dándole a partir de ella el sentido pleno de ser uno con su creador. «Dios se ha hecho hombre para que los hombres fuesen dioses», dijo el santo obispo Atanasio de Alejandría. Podemos decir que aquí se nos muestra el auténtico sentido de la historia. En el paso del mundo a Dios, todo lo anterior y todo lo siguiente recibe su sentido como orientación del gran movimiento cósmico hacia la divinización, hacia la vuelta a aquél del que ha salido.

Si nos paramos a reflexionar y nos fijamos en nosotros mismos, resulta claro que lo que al principio sólo nos parecía una especulación original sobre el mundo y las cosas, contiene un programa muy personal para nosotros mismos. Pues la inmensa posibilidad del hombre consiste en seguir esta línea, tomando parte en el sentido del universo, o resistirse a ella, lle-

vando su vida hacia el absurdo. Pero ser cristianos no significa otra cosa que decir «sí» a este movimiento y ponerse a sus órdenes. Hacerse cristiano no es asegurarse un premio individual; no es conseguirse una entrada privada para poseer un asiento en el cielo, de forma que, mirando a los otros, podamos decir: «tengo lo que los otros no tienen; a mí me reservan una salvación que los otros no poseen». Hacerse cristiano no es algo que se nos concede para que nosotros, los individuos particulares, nos lo guardemos, despreocupándonos de los que están vacíos. No: en cierto sentido, no se es cristiano para uno mismo, sino para la totalidad, para los otros, para todos. El movimiento de cristianización, que comienza en el bautismo y se debe perfeccionar en toda nuestra vida, significa la disposición de realizar en la historia lo que Dios quiera de nosotros. Seguramente, no siempre podemos comprender por qué he de ser *yo* el que lleve a cabo este servicio. Esto iría contra el misterio de la historia, basado en el hecho impenetrable de la libertad del hombre y de la libertad de Dios. Bástenos saber por la fe que nosotros, mientras nos hacemos cristianos, nos ponemos en disposición de servir a todos. Hacerse cristiano no significa, pues, conseguir algo para uno mismo; significa, por el contrario, salir del egoísmo que sólo piensa en sí mismo, y caminar hacia la nueva forma de existencia del que vive para los demás.

El sentido de la historia de la salvación

En este conjunto deberíamos entender todo lo referente a la historia de la salvación cristiana. Sólo en él podemos captar el sentido de la sagrada Escritura. Fijémonos en el Antiguo Testamento, en la elección de Israel: Dios no tomó a Israel para preocuparse solamente de este pueblo, despreciando a todos los otros. Lo tomó para que realizase un servicio. Y lo mismo ocurre cuando contemplamos a Cristo y a la Iglesia. Repito que no se trata de que unos sean amados y otros olvidados por Dios, sino de que todos son para todos. El misterio de Israel y el de la Iglesia implican esta misma enseñanza: Dios sólo quiere venir a los hombres por medio de los hombres. No deja caer su mirada verticalmente sobre los particulares como si la fe y la religión hubiesen de realizarse sólo entre él y el individuo. Más bien quiere edificar el sentido de la historia a través de nuestro servicio al prójimo y con el prójimo. Ser cristiano significa, pues, siempre y ante todo, liberarse del egoísmo del que sólo vive para sí mismo, e incorporarse en la gran orientación fundamental del existir para los otros.

Todas las grandes imágenes de la sagrada Escritura lo indican en el fondo. La imagen de la pascua, que se completa en el misterio neotestamentario de la muerte y resurrección; la imagen del éxodo, de la salida de lo corriente y de lo propio, que comienza con Abrahán y es ley fundamental de toda la historia sagrada, quieren expresar este movimiento básico de autoliberación del puro existir para sí mismo. Cristo lo dijo de forma más profunda en la ley del grano de trigo, que muestra, al mismo tiempo, que este principio fundamental no sólo rige toda la historia, sino también toda la creación de Dios.

> En verdad, en verdad os digo que, si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, quedará solo; pero si muere, llevará mucho fruto (Jn 12, 24).

Cristo cumplió en su muerte y resurrección esta ley del grano de trigo. En la eucaristía, pan de Dios, se ha convertido realmente en el fruto «centuplicado» del que aún vivimos. Pero en este misterio de la eucaristía, en el que es verdadera y plenamente «el que existe para nosotros», nos exige, día a día, el cumplimiento de esta ley que es la expresión definitiva de la esencia del verdadero amor. Pues, en el fondo, el amor no puede significar otra cosa que el apartarnos de las miras estrechas y egoístas y, saliendo de nosotros mismos, comenzar a existir para los demás. En definitiva, el movimiento fundamental del cristianismo no es otro que el simple movimiento fundamental del amor, en el que participamos del amor creador del mismo Dios.

Si decimos, pues, que el sentido del servicio cristiano, el sentido de nuestra fe, no se puede determinar a partir de una creencia individual, sino del hecho de que ocupamos un puesto insustituible en el todo y con relación al todo; si es verdad que no somos cristianos para nosotros mismos, sino porque Dios quiere y necesita nuestro servicio en la magnitud de la historia, tampoco podemos caer en el error de creer que el individuo es solamente una ruedecilla en la gran maquinaria del cosmos. Aunque es verdad que Dios no quiere puramente al individuo, sino a todos en armonía y ayuda mutua, también es verdad que conoce y ama a cada particular como tal. Jesucristo, el Hijo de Dios e Hijo del Hombre, en el que se realizó el paso decisivo de la historia universal hacia la unificación de la criatura y Dios, era un individuo concreto, nacido de una madre humana. Vivió su vida particular, arrostró su propio destino y murió su muerte. El escándalo y la grandeza del mensaje cristiano sigue siendo que el destino de toda la historia, nuestro destino, depende de un individuo: de Jesús de Nazaret.

En su figura quedan patentes ambas cosas: que vivimos unos de otros y para otros, y que Dios, sin embargo, conoce y ama de forma inconmovible a cada particular. Pienso que ambas cosas deben impresionarnos profundamente. Por una parte, debemos apropiarnos la interpretación del cristianismo como existencia para los demás. Pero debemos vivir no menos de esta gran seguridad y alegría de que Dios me ama *a mí*, a este hombre; que ama a cualquiera que tiene un rostro humano, por irreconocible y profanado que esté dicho rostro. Y cuando decimos, «Dios me ama», no sólo debemos sentir la responsabilidad, el peligro de hacernos indignos de ese amor, sino que debemos aceptar ese amor y esa gracia en toda su plenitud y pureza. Dicha afirmación implica también que Dios es perdonador y bondadoso. Es posible que en la predicación eclesiástica hayamos neutralizado en exceso, con una falsa angustia pedagógico-moral, las grandes parábolas del perdón: la del acreedor al que se le perdona una deuda de millones; la del pastor que busca a la oveja perdida y la de la mujer que se alegra más de la dracma perdida y encontrada que de todas las otras que no había perdido. La osadía de estas parábolas no es mayor que la osadía de los hechos de Jesús cuando toma entre sus amigos más íntimos al publicano Leví y a la prostituta Magdalena. En el atrevimiento de este testimonio se expresan dos ideas fundamentales: queda claro que el verdadero creyente no puede abusar de la seguridad del perdón divino como si fuese un título de libertad para entregarse al

desenfreno, igual que el amante no abusa de la fidelidad del amor del otro, sino que se siente obligado a ser lo más digno posible de ese amor. Pero esta disposición a la que nos impulsa la fe en el amor no descansa en el miedo, sino en la plena y alegre seguridad de que Dios verdaderamente —y no sólo con frases piadosas— es más grande que nuestro corazón (1 Jn 3, 20).

Quizás merezca la pena, antes de acabar, reflexionar de nuevo sobre cómo debería presentarse hoy la meditación de san Ignacio si quisiéramos proponerla en nuestro momento histórico. Lo fundamental permanece: los hombres no pueden dar por sí mismos un sentido a su historia. Si se les dejase solos, la historia humana correría hacia el vacío, hacia el nihilismo, hacia el absurdo. Nadie ha comprendido esto más profundamente que los poetas de nuestro tiempo, que viven y sienten la soledad del hombre abandonado, que describen el aburrimiento y la vanidad como los sentimientos fundamentales de este hombre que se convierte en un infierno para sí mismo y para los otros.

También sabemos que Cristo ha dado un sentido al universo; que, en el paso de creador a criatura, el movimiento hacia el vacío se ha convertido en movimiento hacia la plenitud, con eterno sentido. Mas, superando a Ignacio, aceptaremos hoy que la misericordia de Dios, manifestada en Cristo, es suficientemente rica para todos. Tan rica, que nos obliga a ser instrumentos de su compasión y bondad. Para esto somos cristianos. Que Dios nos ayude a serlo verdaderamente.

3 SOBRE TODO, EL AMOR

El amor basta

CUENTA una historia judía de la época de Jesús que un día un pagano se acercó al famoso rabbí Schammai y le dijo que se convertiría gustoso a la religión judía, si el rabbí era capaz de exponerle su contenido en el período de tiempo que se puede estar apoyado sobre un solo pie. El rabbí recorrió con su imaginación los cinco libros de Moisés, tan densos de ideas, y todo lo que la interpretación judía había añadido, relacionado y explicado como necesario e imprescindible para la salvación. Cuando hubo recordado todo, tuvo que reconocer que era imposible compendiar en un par de breves frases todo lo perteneciente a la religión de Israel. El extraño interrogador no se desanimó. Se dirigió —por así decir— al que tenía la competencia: al otro famoso maestro, rabbí Hillel, y le propuso lo mismo. Al contrario que el rabbí Schammai, Hillel no encontró nada difícil esta petición y le repuso sin rodeos:

No hagas a tu prójimo lo que a ti te molesta. Esta es toda la ley. Lo demás es interpretación [7].

Si el mismo hombre se dirigiese hoy a algún sabio teólogo cristiano y le pidiese una breve introducción, de cinco minutos, a la esencia del cristianismo, es probable que todos los teólogos le dijesen que eso es imposible; necesitan seis semestres sólo para los tratados principales de la teología, y con esto apenas si profundizan un poco. Sin embargo, este hombre podría ser ayudado de nuevo. Pues la historia de los rabbí Hillel y Schammai se repitió, de forma distinta, pocos decenios más tarde. Esta vez se presentó un rabino ante Jesús de Nazaret y le preguntó: «¿Qué debo hacer para alcanzar la salvación?». Era una pregunta sobre lo que Jesús consideraba como realmente imprescindible en su mensaje. La respuesta del Señor fue:

Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la ley y los profetas (Mt 22, 35-40).

Esta es toda la exigencia de Jesús. El que la cumple —el que ama— es cristiano; lo tiene todo (cf. Rom 13, 9 s).

Otro texto, que presenta en forma de parábola el juicio universal, muestra que esto no fue dicho por

7. H. STRACK - P. BILLERBECK, *Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch*. München 1922, 357.

Cristo como una simple expresión piadosa que no es preciso exagerar, sino como algo que hay que entender en su plena e inequívoca seriedad. El juicio presenta la gravedad definitiva de todo esto: entonces las cosas aparecerán tal como son, ya que en él se decide el destino definitivo del hombre. En la parábola del juicio final dice el Señor que el juez del mundo se dirigirá a dos grupos de hombres. A unos dirá:

Venid, benditos de mi Padre, a poseer el reino que os está preparado desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; peregriné y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; preso y vinisteis a verme. Y le responderán los hombres: ¿cuándo te hemos hecho todo eso?; nunca te hemos visto. Y Cristo les responderá: En verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis. Se volverá entonces al otro grupo. Y les dirá el juez: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles. Porque tuve hambre y no me disteis de comer; tuve sed y no me disteis de beber; fui peregrino y no me alojasteis; estuve desnudo y no me vestisteis; enfermo y en la cárcel y no me visitasteis. Y los hombres preguntarán: ¿cuándo ocurrió esto? Si te hubiésemos visto te lo habríamos dado todo. Y de nuevo les responderá: Cuando dejasteis de hacer eso con uno de estos pequeñuelos, conmigo dejasteis de hacerlo (Mt 25, 31-46).

Según esta parábola, el juez del mundo no pregunta las teorías que un hombre ha tenido sobre Dios y sobre el mundo. No pregunta por los conocimientos dogmáticos, sino por el amor. Este basta para salvar al hombre. El que ama es cristiano.

¡Qué grande puede ser para el teólogo la tentación, al interpretar estas expresiones, de poner un «sí» o un «pero»! Debemos aceptarlas en toda su magnitud y simplicidad, sin condiciones, tal como las propuso el Señor. Esto no significa, naturalmente, que debamos ser superficiales, como si estas palabras no necesitasen ninguna aclaración o coartasen todos nuestros derechos. El amor que aquí se describe como esencia del cristianismo exige de nosotros que intentemos amar como Dios ama. El no nos ama porque somos especialmente buenos, especialmente virtuosos, especialmente serviciales, porque le somos útiles o necesarios; nos ama, no porque *nosotros* somos buenos, sino porque *él* es bueno. Nos ama incluso en los andrajos del hijo pródigo que no trae ya consigo nada de valor.

Amar cristianamente significa seguir este camino: que no sólo amemos al que nos resulta simpático, al que nos agrada, al que nos cae bien, al que tiene algo que ofrecernos o del que esperamos ciertas ventajas. Amar cristianamente, es decir en el sentido de Cristo, significa que seamos buenos con el que necesita nuestra bondad, aunque no nos resulte simpático. Significa caminar tras las huellas de Jesús, llevando a cabo, con eso, una especie de revolución copernicana de la propia vida. Porque, en cierto sentido, todos nosotros vivimos como antes de Copérnico. No sólo porque, guiándose por las apariencias, opinamos que el sol sale y se pone y da vueltas alrededor de la tierra, sino en un sentido mucho más profundo. Pues todos nosotros poseemos esa ilusión innata, en virtud de la cual cada uno toma el propio yo como punto céntrico, alrededor del cual deben girar el mun-

do y los hombres. Debemos caer siempre en la cuenta de que sólo vemos y estructuramos las otras cosas y los hombres en relación con el propio yo, imaginándolos como satélites que giran en torno al punto céntrico, que es nuestra propia persona. Según lo dicho, ser cristiano es algo mucho más simple y, sin embargo, mucho más revolucionario. Es realizar la revolución copernicana, dejando de considerarnos el punto céntrico del universo, en torno al cual deben girar los otros, porque comenzamos a reconocer con toda seriedad que sólo somos una de las muchas criaturas de Dios que se mueven alrededor de él, que es el verdadero centro.

¿Para qué la fe?

Ser cristiano significa tener amor. Esto es enormemente difícil y, al mismo tiempo, enormemente fácil. Mas, por difícil que resulte desde muchos puntos de vista, el experimentarlo es ya un conocimiento hondamente liberador. Probablemente diréis: bien, tengo ante mí el mensaje de Jesús que es consolador y bueno. Pero, ¿qué habéis hecho de él vosotros los teólogos y los sacerdotes, qué ha hecho de él la Iglesia? Si el amor basta, ¿para qué vuestros dogmas, para qué la fe que siempre tiene que estar en lucha con la ciencia? ¿No es realmente cierto lo que han dicho los sabios liberales de que la corrupción del cristianismo ha consistido en construir una doctrina sobre Cristo en vez de hablar con él a Dios Padre y de portarnos como hermanos unos con otros, en inventar un dogma intolerante en vez de impulsar al servicio mutuo, en exigir la fe en lugar de la caridad, haciendo depender el cristianismo de un conocimiento?

Sin duda, en esta pregunta hay algo muy serio, y como todos los problemas realmente graves, no se la puede solucionar en un instante, con una frase hecha. Pero hay que advertir, al mismo tiempo, que es un poco simplista. Para darnos cuenta de ello nos basta con aplicar a nuestra vida, de forma realista, lo que hasta ahora hemos ido reflexionando. Ser cristiano significa tener amor; significa realizar la revolución copernicana, por la que cesamos de considerarnos el punto céntrico del universo y no permitimos que los otros giren solamente a nuestro alrededor.

Si nos fijamos en nosotros mismos con honradez y seriedad, este sencillo mensaje no sólo implica algo liberador, sino también algo oprimente. Porque, ¿quién de nosotros puede decir que nunca ha pasado de largo junto al que sentía hambre o sed, o junto a un hombre cualquiera que lo necesitaba? ¿Quién de nosotros puede decir que cumple perfectamente el servicio bondadoso al prójimo? ¿Quién de nosotros no ha de reconocer que, incluso en la bondad que practica con los otros, siempre vive un poco de egoísmo, de autocontentamiento, de fijarse en uno mismo? ¿Quién de nosotros no ha de conceder que vive, más o menos, en la ilusión precorpernicana, y que considera y estructura a los otros sólo en relación con el propio yo? Así, pues, el mensaje grandioso y liberador de la caridad, como contenido único y suficiente del cristianismo, puede resultar también algo muy oprimente.

En este momento entra en juego la fe. Porque ésta, en el fondo, sólo significa que este déficit de amor que todos tenemos es colmado con la abundancia de Jesucristo. Nos dice, simplemente, que Dios ha derramado abundantemente su amor entre nosotros, cubriendo de antemano nuestro déficit. En definitiva, no significa otra cosa que reconocer nuestra indigencia; significa alargar la mano y dejar que nos den. La fe, en su forma más sencilla y profunda, no es sino aquel instante del amor en el que reconocemos que también nosotros tenemos necesidad de que se nos ayude. Aquel instante en que el amor se convierte, por primera vez, en verdadero amor. La fe consiste en superar la autocomplacencia y el autocontentamiento del que se siente satisfecho y dice: he hecho todo, no necesito ayuda. En la «fe» termina el egoísmo, auténtica contraposición del amor. La fe está presente en el verdadero amor; es, simplemente, el momento culminante del amor: la apertura del que no se basa sobre sus propias fuerzas, sino que se sabe necesitado y ayudado.

Naturalmente, podemos desarrollar e interpretar con amplitud esta fe. Pero a nosotros nos basta con ser conscientes de que el gesto de la mano abierta, la simple capacidad de recibir, que adquieren en el amor su íntima pureza, terminan perdiéndose en el vacío si no hay alguien que los llene con la gracia del perdón. Todo debería correr de nuevo hacia la nada y terminar en el absurdo si no existiese esa respuesta que se llama Cristo. De este modo, se da siempre en el gesto de la fe, en el que culmina el verdadero amor, una relación necesaria con el misterio de Cristo; porque este misterio es el punto final de nuestra acción, y rechazarlo sería rechazar a la misma fe y caridad.

Mas repitámoslo; por verdadero que esto sea, y por imprescindible que resulte la necesidad de una fe cristológica y eclesial, sigue siendo verdad que todo lo que encontramos en el dogma es, en definitiva,

simple explanación: explanación de la realidad fundamental, decisiva y suficiente, del amor a Dios y a los hombres. Y con esto sigue siendo válido que los verdaderos amantes, que son al mismo tiempo creyentes, pueden ser llamados cristianos.

La ley de lo abundante

Partiendo de esta interpretación fundamental del cristianismo hay que entender y leer, de forma nueva, la Escritura y el dogma. Tomo sólo un par de ejemplos de la sagrada Escritura, que antes nos resultaban incomprensibles y que ahora, con esta luz, quedan patentes. Recordemos las palabras del sermón del monte que se nos presentaban antes tan inquietantes:

> Oisteis que se dijo a los antiguos: no matarás; y quien matare, será sometido al juicio del tribunal. Mas yo os digo que todo el que se encolerizare con su hermano, será reo delante del tribunal; y quien dijere a su hermano «tonto», será reo delante del sanedrín; y quien le dijere «insensato», será reo de la gehenna del fuego (Mt 5, 21 s).

El texto nos vuelve a impresionar, nos anonada. Pero le precede un versículo que da sentido al conjunto:

> Os digo que si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos (Mt 5, 20).

La palabra fundamental de este verso es «mayor» («más perfecta»). El texto griego primitivo es aún

más fuerte y deja claro el verdadero punto de vista. Traducido literalmente, dice: «si vuestra justicia no es más abundante que la de los escribas y fariseos...». He aquí la idea básica de todo el mensaje de Cristo. Cristo es el hombre que no echa cuentas, sino que hace lo superfluo. Es el amante que no pregunta: ¿hasta dónde puedo llegar, quedándome en el terreno del pecado venial, sin pasar la frontera del pecado mortal? Cristo busca el bien simplemente, sin cálculos. El simple justo, que sólo actúa en el ámbito de lo correcto, es el fariseo; el que no es *puramente* justo comienza a ser cristiano. Lo cual no significa que el cristiano sea un hombre intachable, que nunca comete faltas. Al contrario: sabe que las tiene, pero es generoso con Dios y con los hombres porque advierte que él mismo vive en gran parte de la generosidad de Dios y de los demás. Posee la generosidad del que se siente deudor de todos, del que no puede actuar ya con una «corrección» que le permitiría reservarse mucho para sí; esta generosidad es el auténtico resultado de la moral predicada por Jesús (cf. Mt 18, 13-35). Nos encontramos en el misterio enormemente exigente y liberador que se halla bajo la palabra «abundante», sin el que no puede darse una justicia cristiana.

Si nos fijamos con más atención, advertiremos en seguida que la estructura fundamental que hemos reflejado con la idea de lo abundante, sella toda la historia de Dios en relación con el hombre; es incluso la señal divina que distingue a la creación: el milagro de Caná, el de la multiplicación de los panes, son señales de la abundante generosidad que constituye la esencia de la actividad de Dios, esa actividad que prodiga millones de gérmenes en la creación para for-

mar a *un* viviente. Esa actividad que construye todo un universo para preparar un sitio sobre la tierra a ese ser misterioso que es el hombre. Esa actividad que, en una última y desconocida prodigalidad, hace que Dios mismo se ponga en camino para salvar y conducir a su fin a esa «caña pensante» [8], el hombre. Este último hecho, admirable, resultará siempre absurdo a la inteligencia calculadora del pensador «correcto». Realmente, sólo es comprensible desde la locura de un amor que rechaza cualquier cálculo y no teme ser generoso. Porque la encarnación no es sino la plenitud consecuente de la prodigalidad en que Dios siempre se mueve y que debe ser, en adelante, la ley fundamental en nuestras relaciones con Dios y con los hombres.

Volvamos atrás. Decíamos que desde este punto de vista podíamos comprender la estructura de la creación y de la historia salvífica, y también el sentido de la exigencia de Jesús, tal como se nos presenta en el sermón del monte. Creo que nos será muy útil saber de antemano que no hay que interpretarla legalmente. Consejos como éste: «si alguno te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; ... al que te quita la túnica, entrégale también el manto» (Mt 5, 39 s), no son leyes que debamos cumplir como prescripciones particulares, en sentido literal. No son decretos, sino ejemplos e imágenes que indican una orientación. Mas esto no basta para comprenderlos plenamente. Hemos de profundizar más y ver, por una parte, que en el sermón del monte no basta la interpretación puramente legal que considerase todo lo dicho como preceptos cuyo incumplimiento llevaría al infierno: visto desde este punto, no nos orientaría, sino que nos desanimaría. Pero, por otra parte, tampoco basta la interpretación que sólo diese valor a la gracia, afirmando: aquí se muestra únicamente lo vana que resulta toda acción humana; sólo queda claro que nosotros no podemos nada y que todo es gracia; el texto enseña que, en la noche de la pecabilidad humana, toda diferencia es insignificante y nadie puede arrogarse nada porque todos merecemos la condenación y sólo somos salvados por la gracia. Ciertamente, el texto patentiza a nuestras conciencias, de forma impresionante, la necesidad del perdón; muestra el poco fundamento que tiene el hombre para gloriarse y separarse de los pecadores como si fuese justo. Pero pretende también otra cosa. No sólo quiere colocarnos bajo las señales del juicio y del perdón, que harían indiferente cualquier actividad humana. También pretende indicarnos un camino, orientarnos hacia ese «más», hacia esa abundancia y generosidad que no significan que nos convirtamos, de repente, en hombres perfectos, sin faltas, sino que busquemos la actitud del amante que no calcula, sino que ama.

Este es el trasfondo cristológico concreto del sermón del monte. El llamamiento al «más» no proviene de la inaccesible y eterna majestad de Dios, sino de la boca del Señor, en el que Dios se ha puesto a sí mismo en camino para introducirse en la miseria de la historia humana. Unicamente Dios vive y obra según la ley fundamental de la abundancia, de aquel amor que no puede menos de darse a sí mismo.

8. Supongo que el autor se refiere a la célebre frase de los *Pensamientos* de Pascal: «El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa» (N. T.).

El cristiano es el que tiene amor. Esta es la sencilla respuesta a la pregunta sobre la esencia del cristianismo, que volvemos a encontrar al final y que, entendida rectamente, lo contiene todo.

Fe, esperanza, caridad

Antes de acabar, hemos de pensar todavía en algo. Cuando hablábamos de la caridad nos encontramos con la fe. Vimos que, bien entendida, está presente en el amor y puede conducirnos hacia la salvación porque nuestra caridad personal es suficiente, como una mano vacía extendida hacia la nada. Si reflexionamos un poco más, encontraremos también el misterio de la esperanza. Porque nuestra fe y caridad no son perfectas mientras vivimos en este mundo y siempre corremos el riesgo de que se extingan.

Es adviento. Ninguno de nosotros puede decir: yo *estoy* ya salvado. En este mundo, la salvación no se da como algo pasado, ni como presente acabado, definitivo, sino sólo en forma de esperanza. La luz de Dios brilla en este mundo tras el resplandor de la esperanza, que su bondad ha puesto en nuestras vidas. Cuán a menudo nos acongoja el pensamiento: quisiéramos más, quisiéramos el presente pleno, total, indiscutible. Pero, en el fondo, deberíamos decir: ¿puede darse una forma más humana de salvación que la que nos dice, en medio de nuestra incertidumbre, que podemos esperar? ¿Puede darse una luz que ilumine mejor la esencia de nuestra peregrinación que la que nos hace libres, capaces de seguir adelante sin miedo, porque sabemos que al final del camino se encuentra la luz del amor divino?

En el miércoles de las témporas de adviento, encontraremos en la liturgia de la santa misa este misterio de la esperanza. La Iglesia se nos presentará bajo la figura de la Madre de Dios, la Virgen Santa María. En estas semanas de adviento, ella es la mujer que lleva en sus entrañas la esperanza del mundo, precediéndonos, de este modo, en nuestro camino como un símbolo de esperanza. Se encuentra ante nosotros como la mujer en la que se ha hecho posible, por la misericordia salvadora de Dios, lo que humanamente era imposible. Y así se convirtió en un símbolo para todos, pues, por lo que a nosotros respecta, no podemos alcanzar la salvación con la débil luz de nuestra buena voluntad y de nuestra pobre acción. No la alcanzamos por mucho que trabajemos. Sigue siendo imposible. Pero Dios, en su misericordia, ha hecho posible lo imposible. Sólo necesitamos decir con humildad: he aquí el esclavo del Señor (cf Lc 2, 37 s; Mc 10, 27).



II

El fundamento sacramental de la existencia cristiana

4 LA CRISIS DE LA IDEA SACRAMENTAL EN LA CONCIENCIA MODERNA

En la presente situación espiritual, quien intenta reflexionar sobre el fundamento sacramental de la existencia cristiana choca, al punto, con una admirable paradoja del cristianismo de nuestra época. Por una parte, se ha llamado al período en que vivimos el siglo de la Iglesia; podríamos denominarlo también el siglo del movimiento litúrgico y sacramental, puesto que el descubrimiento de la Iglesia, acaecido durante las dos guerras mundiales, descansa en el redescubrimiento de la riqueza espiritual de la liturgia cristiana primitiva y del principio sacramental. La idea teológica más fructuosa, probablemente, de nuestro siglo, la teología de los misterios de Odo Casel, pertenece al ámbito de la teología sacramental; y puede decirse, sin exagerar, que desde el final del período patrístico nunca había florecido ésta tan potentemente como en nuestro siglo, en conexión con las ideas de

Casel que, por su parte, sólo pueden comprenderse en el trasfondo del movimiento litúrgico y del redescubrimiento del antiguo culto cristiano.

Pero ésta es sólo una cara del problema. Porque nuestro siglo, el del movimiento litúrgico y la renovación de la teología sacramental, experimenta, al mismo tiempo, una crisis del sacramento, una enemistad hacia la realidad de éste, como no se habían dado nunca, hasta ahora, en el interior del cristianismo.

En una época en la que nos hemos acostumbrado a ver en la materia de las cosas solamente el material del trabajo humano, en la que, dicho brevemente, sólo consideramos al mundo como materia y a la materia como material, no le queda a ésta espacio libre para transparentar simbólicamente la realidad de lo eterno, que es donde se apoya el principio sacramental. Podríamos decir, simplificando y resumiendo, que la idea sacramental presupone una interpretación simbólica del mundo, mientras que nuestra visión actual de él es funcional: consideramos las cosas *puramente* como cosas, como función del trabajo y la tarea humanos; con este punto de partida es imposible comprender cómo una «cosa» se convierte en un «sacramento». Digámoslo de forma más práctica: el hombre de hoy se interesa plenamente por el problema de la existencia de Dios; también por el de Cristo. Pero los sacramentos le resultan demasiado eclesiásticos, algo excesivamente ligado a un estadio pretérito de la fe, para que pueda encontrar útil un diálogo sobre ellos. ¿No es una impertinencia imaginarse que el bautismo de un hombre con un poco de agua es algo que decide su existencia? ¿Y la imposición de manos de un obispo, que llamamos confirmación? ¿Y la unción con un

poco de aceite bendecido, que la Iglesia da al enfermo como última compañía en su camino hacia la eternidad? También los sacerdotes empiezan a preguntarse, en diversos sitios, si la imposición de manos del obispo, que llamamos consagración sacerdotal, puede significar realmente el compromiso irrevocable de toda una vida hasta su última hora, si no se ha supravalorado la significación del rito, al que, en definitiva, no se puede subordinar la existencia, con su diaria renovación, con su futuro siempre abierto, con sus imponderables y sus situaciones apremiantes continuamente renovadas.

La idea del carácter indeleble que imprimen estos sacramentos en el alma resulta al hombre de hoy una filosofía curiosamente mística. Para él, su existencia está siempre abierta, crece a través de sus decisiones personales y no puede ser sellada para siempre por un rito único. Naturalmente, estas ideas se plantean también con respecto a la concepción sacramental del matrimonio; ni siquiera la eucaristía se ve libre de dichos problemas. El concepto de sustancia, con el que parece estrechamente ligado la idea de cambio, parece ser completamente inobjetivo, puesto que el pan, considerado física y químicamente, se muestra como una mezcla de materiales heterogéneos, formados por una multitud infinita de átomos que, por su parte, se integran de un inmenso número de partículas elementales a las que, en definitiva, no podemos aplicar un concepto seguro de sustancia, ya que ni siquiera sabemos si su naturaleza es corpuscular u ondulatoria. ¿Qué significa entonces «cambio»? ¿Cómo y dónde pueden estar aquí presentes el cuerpo y la sangre de Cristo? ¿Y qué significa comer su cuerpo y beber

su sangre? ¿No se esconde detrás de esto la idea mitológica de que el hombre puede ser influido espiritualmente por un alimento terreno, es decir una concepción mágico-mítica que contradice plenamente a nuestros conocimientos psicológicos y fisiológicos?

Por último, las dificultades aumentan cuando nos preguntamos por el sentido del culto cristiano. ¿Por qué he de ir a la iglesia para encontrar a Dios? ¿Está él ligado a un rito y a un espacio? ¿Puede comunicarse lo espiritual a través de lo material y ritual? Si le indicamos al hombre de hoy que muchos están de acuerdo con esta tradición y se adaptan a ella, nos responderá que, si les resulta necesario, puede concedérseles; pero que él se sabe en la cumbre de la conciencia actual y que, además, está convencido de que en nuestros días existen hombres con grados de conciencia medieval, antiguo o incluso primitivo. Pero él no se deja prender en estos estadios de conciencia que considera reliquias del pasado, con las que acabará el futuro, aunque nunca consiga eliminar por completo las contracorrientes de lo primitivo, de forma que en la humanidad se dará siempre, en la práctica, la coexistencia de diversos grados de conciencia.

¿Qué diremos, pues? ¿Es la perduración de los sacramentos en nuestro tiempo una simple concesión al pasado, al primitivismo insuperable de una parte de la humanidad? ¿Es la belleza estética procedente del espíritu de un mundo pretérito, en la que también puede recrearse, con sentido crítico, el hombre de hoy? ¿o sigue siendo una exigencia permanente y una realidad capaz de fundar nuestra existencia? Una renovación litúrgica que no se plantease estos problemas básicos, se quedaría en un ámbito superficial y difícilmente podría librarse del peligro de convertirse en algo puramente estético. Para preparar una respuesta al problema de la relación entre sacramento y existencia cristiana hay que hacerse dos preguntas que se anuncian en los dos sujetos de este tema: ¿qué es un sacramento? y ¿qué es la existencia humana? Ambas preguntas están tan estrechamente unidas que basta analizar la que se refiere al sacramento para encontrar, al mismo tiempo, una respuesta a la que trata sobre la existencia del hombre.



5 LA IDEA SACRAMENTAL EN LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD

¿QUÉ es un sacramento? El ámbito de esta pregunta es muy amplio; varía según la planteemos desde el punto de vista de la historia de las religiones o de la teología; y dentro de la teología también se da una diferencia, según que hagamos la pregunta histórica o dogmáticamente, ya que en los diversos períodos de la historia cristiana la palabra sacramento ha significado cosas distintas.

Intentemos reflexionar, tranquilamente, en los tres aspectos del problema, puesto que, en cierto sentido, todos ellos pertenecen a la idea del sacramento y la respuesta será tanto más completa cuanto menos exclusivista sea el punto de partida.

Ante todo, por lo que se refiere a la historia de la humanidad en conjunto, podemos afirmar que existe una especie de sacramentos primitivos que surgen, casi

necesariamente, donde los hombres viven en común y que se propagan, con múltiples cambios, incluso hasta el mundo técnico desacramentalizado. Podríamos llamar sacramentos de la creación a los que brotan en los momentos decisivos de la existencia humana y dan una imagen, tanto de la esencia del hombre, como de la forma de relacionarse con Dios. Tales momentos decisivos son el nacimiento y la muerte, la comida y la comunidad sexual. Se trata, como vemos, de realidades que no proceden propiamente del ser espiritual del hombre, sino de su naturaleza biológica; momentos fundamentales de su existencia biológica, que se realiza y renueva incesantemente en la alimentación y la comunidad sexual, pero que experimenta misteriosamente en el nacimiento y en la muerte sus límites, su contacto con lo distante e inmenso, hacia lo que siempre tiende, aunque también siempre parece aniquilarlo.

Estos datos biológicos, auténtica actualización de la corriente de vida en la que el hombre participa, reciben en él una nueva dimensión, por tratarse de un ser que supera lo biológico; se convierten —para hablar con Schleiermacher— en hendiduras a través de las cuales se observa lo eterno en la uniformidad de la existencia humana. Precisamente porque estos hechos son biológicos, no espirituales, experimenta el hombre en ellos su potencia a través de una fuerza que él no puede atraer ni forzar y que le abraza e impulsa con anterioridad a sus decisiones.

Este hecho indica también que lo biológico adquiere un nuevo sentido y profundidad en el hombre, ya que es un ser espiritual. La comida del hombre es distinta de la alimentación del animal. El comer adquiere un carácter humano cuando se trata de tomar

la comida. Porque tomar la comida significa experimentar la exquisitez de las cosas, en las que el hombre recibe el don de la fuerza fructífera de la tierra, y significa experimentar la compañía de los otros hombres mientras se saborean las delicias de la tierra. La comida crea una comunidad; el comer es perfecto cuando se realiza en unión con otros, y la existencia en común alcanza su plenitud en la comunidad del alimento, que une a todos en la recepción de los dones de la tierra. De esta forma, la comida adquiere un profundo significado en la interpretación de la vida humana, de la existencia del hombre, que nos ayudará a comprender, simultáneamente, el problema de los sacramentos.

En la comida experimenta el hombre que él no se fundamenta a sí mismo, sino que vive recibiendo. Se ve a sí mismo como un ser que recibe, que vive de los dones inmerecidos de una generosidad que parece estar siempre esperándole. Más aún: experimenta que su existencia se funda en la comunión con el mundo, en cuyo torrente de vida está inmerso, y en la comunión con los hombres, sin los cuales su existencia humana perdería pie. El hombre no se fundamenta a sí mismo, sino que se apoya en una doble compañía: la de las cosas y la de los hombres. Pero esta doble compañía oculta a una tercera, no menos fundamental: su espíritu vive en compañía con el cuerpo; igual que su cuerpo, su ser biológico, sólo puede existir en unión con el espíritu. Esta comunidad del espíritu y del cuerpo implica el estar inmersos en el torrente cósmico de la vida y expresa así el encadenamiento fundamental de todos los seres que llamamos hombres. Es el punto de partida de aquella

profunda comunidad que indica la Biblia cuando llama a toda la humanidad un único Adán. Naturalmente, en la unión mutua que crea el bios común existe, sin embargo, y simultáneamente, un fundamento para la separación de los hombres entre sí, que impide, en definitiva, el que un espíritu exista en otro para hallar la plena comunión. Sobre esto habremos de reflexionar todavía.

El fenómeno de la comida nos ha conducido, imprevistamente, a un primer esbozo de respuesta a la pregunta «qué es el hombre», aunque lo que nos habíamos propuesto estudiar era uno de los sacramentos primitivos de la historia de las religiones. Pero ambas cosas corren parejas y la interpretación del hombre que acaba de ofrecernos es aquella sobre la que descansa la idea sacramental. Porque ahora podemos decir que la transformación del comer en comida implica la configuración primitiva de lo sacramental; incluye rasgos sacramentales. El hombre, que no realiza en la comida el acto biológico de la alimentación prescindiendo del espíritu, sino que realiza lo biológico espiritualmente; el hombre, pues, para el que lo humano es indivisible —y, por tanto, lo biológico es humano—, experimenta en la comida la transparencia de lo espiritual en lo sensible, vivencia de esa compenetración del bios y del espíritu que es su ser. Experimenta que las cosas son más que cosas: señales, cuya significación se extiende por encima de su fuerza sensible inmediata. Y cuando capta en la comida el fundamento de su existencia, sabe que las cosas le dan algo más de lo que son y tienen. De esta forma, la comida se convierte en signo de lo divino y eterno, que le sostiene a él mismo, a las cosas y a los hombres,

y que constituye el auténtico fundamento de su ser. Pero sabe, al mismo tiempo, que sólo puede encontrar esta realidad divina en el ámbito de su humanidad: a través de la unión con los hombres y a través de su corporalidad, sin dejar nunca de ser hombre.

Por consiguiente, el sacramento, en su figura histórico-religiosa, es ante todo una simple expresión de la vivencia de que Dios se relaciona con los hombres de forma humana, en las señales de la compañía y de la transformación de lo puramente biológico en algo humano que, en la plenitud religiosa, se transforma en una tercera dimensión: el ocultamiento de lo divino en lo humano.

No sería difícil, en este momento, formular una primera respuesta a la crisis de la idea sacramental, de la que partimos, y descubrir los fundamentos antropológicos en que se basa. Pero es mucho mejor dejar a un lado, momentáneamente, este pensamiento y seguir desarrollando el concepto de sacramento, como nos habíamos propuesto. Bien visto, el hecho que hemos observado implica algo digno de consideración: las primitivas formas sacramentales no se ligan a hechos específicamente espirituales y religiosos, sino a la poetización de lo biológico, que pertenece al hombre, sí, pero que permite, al mismo tiempo, la visión de lo espiritual y eterno.

En el curso de la historia, el ámbito específicamente humano y espiritual desarrolla también sus momentos decisivos, entre los cuales hay dos principales. El primero surge de la vivencia primitiva de la culpa. El hombre que no construye su propia existencia, sino que vive por puro don, experimenta simul-

táneamente que está obligado y subordinado a guardar ciertas normas, cuya transgresión le hace culpable. Hay, pues, una especie de sacramento de la penitencia de los tiempos primitivos de la historia humana. San Buenaventura, el mayor teólogo franciscano de la edad media, tenía parte de razón cuando pensaba que existían dos sacramentos desde el principio de la historia, que eran tan antiguos como el hombre mismo: el sacramento del matrimonio y el de la penitencia. En las religiones de los pueblos esto desembocó en las formas más curiosas: en un culto al lavarse, a los medios de purificación, al traspaso de la culpa a animales y esclavos. Pero en todos estos ritos, a veces chocantes y a veces insensatos, se trasluce la idea de que el hombre, al reconocer la realidad de su culpa, experimenta la cercanía de su Dios; y cuando intenta purificar lo espiritual con medios corporales, a pesar de todo lo que pueda reprochársele de absurdo a dichos ritos, manifiesta un conmovedor anhelo de purificación.

Una segunda fórmula de estructura semejante a la sacramental se encuentra en el oficio de rey y sacerdote: los servicios decisivos en la comunidad remiten de nuevo al fundamento de lo humano; no se agotan en su finalidad social, sino que expresan la transparencia de lo divino en lo humano y, al mismo tiempo, el convencimiento de que la comunidad humana sólo está anclada firmemente cuando no se apoya sólo en sí misma, sino en el que es más grande que ella. Aquí hay que hacer una advertencia que nos lleva a la problemática cristiana. Mientras el primer grupo de fórmulas sacramentales en que nos fijábamos se funda en la relación entre bios y espíritu, y convierte la

conexión permanente de hombre y cosmos en un signo de la unión entre lo divino y lo humano, el segundo grupo se aferra a lo propiamente humano del hombre, de donde nace su historia colectiva e individual, que explica lo que le es peculiar y propio frente a la eterna igualdad de la muerte y el devenir cósmicos.

Podría haber surgido también otro tipo fundamental de sacramentos, tal como lo hemos considerado, que captaría la historia como fundamento existencial de los hombres, y que habría experimentado en lo histórico la comunicación de lo eterno. Sin embargo, visto en su conjunto, esto nunca se ha dado en un ámbito no cristiano. Más bien, la comunidad histórica es considerada como una imitación del cosmos; y la comunicación de lo divino, que lleva en sí misma, es reducida, en definitiva, a la idea cósmico-natural.



6 LOS SACRAMENTOS CRISTIANOS

POR fin podemos dirigirnos la pregunta que late en todas las reflexiones anteriores: ¿en qué consiste lo típicamente cristiano? ¿En qué radica su peculiaridad, en medio de un mundo que estaba marcado por todas partes con la idea sacramental? Para decirlo de antemano: creo que no tienen razón ni el grito de protesta de Karl Barth, que ve una estricta oposición entre la religión y la fe, como si ésta fuese algo completamente distinto y discontinuo en relación con todas las historias religiosas de la humanidad, ni las simplificaciones de la idea del cristianismo anónimo, que quieren declarar a todo el mundo, de repente, como cristiano anónimo. La realidad es más complicada de lo que indican estas simplificaciones.

¿Qué es un sacramento cristiano? Como dijimos al principio, esta palabra no siempre tuvo la signifi-

cación, claramente delimitada, que hoy le damos. En la antigua Iglesia se interpretaban como sacramentos hechos históricos, palabras de la sagrada Escritura, realidades del culto cristiano, que transparentaban el hecho salvífico de Cristo y dejaban ver lo eterno en lo temporal, presentando incluso lo eterno como la única realidad auténtica. Por ejemplo, la historia del diluvio la llaman los padres sacramento, porque en ella se hace visible algo del misterio del nuevo comienzo, que empieza con el naufragio; es decir esa estructura que se continúa en la cruz de Cristo, cuando las aguas de la muerte le cubren por completo, pero que, al ahogar lo antiguo, dejan un camino libre a la resurrección y a su presencia definitiva en medio de todos los que creen en él. Dicha estructura abarca también la historia en el hecho del bautismo, cuando el hombre deja correr sobre sí las aguas de la muerte, permitiendo con ello que se renueve aquel comienzo que empezó con Cristo.

Otro ejemplo: las bodas de Caná se llaman sacramento porque la conversión del agua en vino ilumina el misterio del vino nuevo, con el que Cristo quería llenar las hidrias de la humanidad en su pasión. Podríamos citar otros ejemplos.

Considerando lo dicho hasta ahora, podemos establecer numerosos puntos de contacto con la idea humana de los sacramentos, aunque también notamos claramente los rasgos diferenciantes del cristianismo, que se advierten, sobre todo, en el concepto más acertado sobre Dios. Ya no queda entre tinieblas quién es él. Ya no aparece como el misterio profundo del cosmos, sino como el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob; más exactamente, como el Dios de Jesucristo.

Un Dios que vive para los hombres y que se define por su comunidad con ellos. En una palabra: aparece como el Dios personal que es conocimiento y amor y que, por tanto, es para nosotros palabra y caridad. Palabra que nos llama, amor que nos une.

Esto dicho, nuestras reflexiones previas adquieren su valor auténtico: si podemos llamar sacramentos a los hechos históricos, a las palabras de la Escritura y a las realidades del culto, significa que el antiguo concepto de sacramento incluye una interpretación del mundo, del hombre y de Dios que está persuadida de que las cosas no son puras cosas y materiales de nuestro trabajo sino, al mismo tiempo, señales indicadoras del amor divino, perceptibles para el que mira con profundidad. El «agua» no es sólo H_2O, un elemento químico que podemos transformar en otro con determinados procedimientos y utilizarlo en numerosas ocasiones. El agua del manantial, cuando la encuentra en el desierto el viajero sediento, revela en parte el misterio de la consolación que crea una nueva vida en medio de la desesperanza; las aguas de la corriente, que reflejan en sus ondas el brillo del sol, hacen visible la fuerza y la gloria del amor creador y también la energía mortal con que puede arrastrar al hombre cuando se pone en su camino; la majestad del mar transparenta el misterio que describimos con la palabra «eternidad».

Se trata sólo de un ejemplo, para indicar lo que decimos: las cosas son más que cosas. No las conocemos a fondo cuando sabemos su condición físico-química, porque nos falta una nueva dimensión de su realidad: su transparencia del poder creador de Dios, del que proceden y hacia el que conducen. La idea

sacramental de la antigua Iglesia expresa una concepción simbólica del mundo, que no disminuye en nada su realidad terrena, pero que resulta inaccesible al análisis químico, aunque no deja de ser real: son las dimensiones de lo eterno, visibles y presentes en el tiempo.

También aquí resulta claro que hemos dicho algo decisivo para el hombre: igual que las cosas no son puras cosas, material del trabajo humano, tampoco el hombre es un puro funcionario que las manipula, sino que experimenta en la transparencia del mundo su eterno fundamento y su destino: se conoce como el llamado por Dios y para Dios. La llamada de la eternidad le constituye en hombre. Casi podríamos definirle como una esencia capaz de lo divino. Lo que intenta describir la teología con el concepto de «alma» no es sino el hecho de que el hombre es conocido y amado por Dios de forma distinta a los otros seres inferiores: conocido, para ser conocido de nuevo, amado para ser más amado.

Esta especie de presencia en la memoria divina es lo que hace que el hombre viva eternamente, porque el recuerdo de Dios no acaba. Es la que hace hombre al hombre, diferenciándolo de las fieras; si se la suprime, nos quedamos, solamente, con un animal bastante desarrollado.

También queda un poco más claro en qué sentido podemos hablar del fundamento sacramental de la existencia cristiana: si el llamamiento de Dios no sólo obra la humanidad del hombre, sino que la constituye, entonces la transparencia de lo eterno en el mundo, que es la base del principio sacramental, pertenece al

fundamento de su existencia. La comunicación sacramental le apoya sobre lo eterno.

Hemos de dar un paso adelante. Porque los sacramentos cristianos no sólo significan una inserción en el cosmos divinizado —esto ya ocurría, como vimos, en el período precristiano— sino también la inserción en la historia que nace con Cristo. Esta dimensión histórica representa la auténtica transformación cristiana de la idea sacramental, subraya las exigencias concretas y el compromiso implicados en el simbolismo natural, lo purifica de toda clase de equívocos y lo convierte en una garantía segura de la proximidad del Dios verdadero, que no es la profundidad misteriosa del cosmos, sino su señor y creador.

Esto típicamente cristiano, que es lo que buscábamos, representa al mismo tiempo el obstáculo más fuerte para el hombre de hoy, que está dispuesto a admitir un misterio divino en el cosmos, pero que no ve claramente cómo la contingencia de una línea histórica puede incluir la decisión de su destino humano. Sin embargo, esto no debe parecer tan imposible. El hombre está marcado fundamentalmente por la historia, su esencia es histórica. No podemos prescindir del crecimiento y la contingencia de la historia sin caer en falsas interpretaciones sobre el hombre, ya que ambas realidades están íntimamente relacionadas y se influyen mutuamente.

Digámoslo de forma más concreta: mi esencia humana se realiza en la palabra, en el lenguaje, que acuña mis ideas y me sumerge en la comunidad de los otros hombres, fundamental también para mi ser. Pero el lenguaje, que aparece como un medio esencial

en la realización de mi existencia, no lo creo yo mismo; adquiere su pleno sentido al unirme con los otros hombres que me rodean. El lenguaje es expresión de la continuidad del espíritu humano en el desarrollo histórico de su ser. Resulta, pues, bastante claro que la esencia humana excluye la autonomía del puro yo, que quiere bastarse a sí mismo. Mi humanidad recibe su fundamento y el campo de sus posibilidades y plenitudes a través de la historia, donde únicamente puede surgir y desarrollarse. Lo aparentemente contingente de la historia es lo esencial para el hombre; éste puede dibujar sus líneas personales con mayor o menor fuerza dentro de este modelo colectivo, pero no puede saltar fuera de la historia, ya que se convertiría en una esencia pura, en una utopía que se destruye a sí misma.

Con esto podemos volver a los sacramentos cristianos, cuyo sentido consiste en la inserción del hombre en el conjunto de la historia que parte de Cristo. Recibir los sacramentos cristianos significa introducirse en la historia salvífica creada por Cristo, que abre al hombre a un mundo nuevo y le conduce hacia lo más auténtico de sí mismo: hacia la unión con Dios, que es su futuro eterno.

Ahora ya podemos establecer en qué sentido fundamentan los sacramentos la existencia cristiana: ante todo, expresan la dimensión vertical de nuestra existencia; nos ponen en contacto con la llamada de Dios, que es la que nos convierte en verdaderos hombres. Pero también nos indican la dimensión horizontal de la historia de la fe que parte de Cristo, ya que la existencia humana, en su forma concreta, descansa sobre este elemento horizontal, está condicionada históricamente, y sólo se realiza en este condicionamiento histórico. En el caos de la historia humana, que parece acorralar al hombre en el ámbito de la culpa, los sacramentos le conducen a la comunidad histórica con aquel hombre que, al mismo tiempo, era Dios. De este modo, a pesar de las ataduras inevitables de la historia, y precisamente a través de ellas, le introducen en la unión liberadora con el eterno amor de Dios, que se ha introducido en lo horizontal para sacarnos de esta cárcel. Las cadenas de lo horizontal, que aprisionan a los hombres, las ha convertido Cristo en la maroma de la salvación que nos saca a la orilla de la eternidad de Dios.

Consideremos todavía una cosa: sin darnos cuenta, este análisis de la dimensión sacramental de lo cristiano nos ha conducido al concepto dogmático de sacramento de la teología actual, cuyas notas distintivas aprendimos ya en el catecismo: inserción en Cristo —signos externos— gracia interna. Deberíamos explicar cómo se relacionan estos tres elementos y cómo constituyen la realidad del «sacramento». Las realidades visibles, a las que Dios ha dado un cierto sentido desde su creación, han adquirido un significado nuevo y existencial al ser introducidas en el ámbito de la historia de Cristo, convirtiéndose en medios de comunicación de esta nueva realidad histórica. Al tener por función el acomodar a los hombres en este espacio histórico se han transformado en portadores de su sentido histórico y de su fuerza espiritual, es decir en fuerzas de salvación, en senderos de la gloria futura.

7 EL SENTIDO ACTUAL DE LOS SACRAMENTOS

LAS reflexiones anteriores han sido, quizás, un poco cansadas. No podía ser de otra forma si queríamos alejar los prejuicios que nos desconectan a los hombres de hoy de los sacramentos cristianos. Ahora no sería difícil fijarse en el significado de cada sacramento y concretar las ideas generales a las que hemos llegado. Renunciemos a ello para aclarar qué reducción de perspectivas es la que separa al hombre actual de los sacramentos, y qué es lo que el cristiano busca en realidad cuando practica el culto a Dios recibiendo los sacramentos, tal como los celebra la Iglesia de Cristo.

Creo que la actitud de reserva que experimenta la mentalidad actual frente a ellos se basa en su doble error antropológico, profundamente anclado en la conciencia general a causa de los hechos e ideas que han determinado nuestra época, es decir a causa de la visión de la historia que hemos recibido. En primer

lugar, influye la visión ideal de la esencia humana, que alcanzó su punto culminante en Fichte, y que considera al hombre como un espíritu autónomo que se construye totalmente a sí mismo por sus propias decisiones. El yo creador de Fichte se funda, dicho suavemente, en el cambio de Dios por el hombre; y la equiparación de ambos es una expresión consecuente de su punto de partida y, al mismo tiempo, de su condenación categórica, ya que el hombre no es Dios. Basta ser hombre para saberlo.

Aunque este idealismo sea absurdo, se ha enraizado profundamente en la conciencia europea, al menos en la alemana. Cuando Bultmann dice que el espíritu no puede ser alimentado por nada material —con esto cree que arruina el principio sacramental— está influido por la misma idea absurda de la autonomía espiritual del hombre. Resulta un poco extraño que, precisamente en el período que cree haber redescubierto la corporalidad del hombre, y que dice que el hombre sólo puede ser espíritu en la corporalidad, surja una metafísica que se basa en la negación de estas relaciones. Hemos de reconocer que la metafísica cristiana anterior a Fichte había ingerido también una fuerte dosis del idealismo griego, abriendo camino a estas falsas interpretaciones. También ella veía al alma humana ricamente atomizada, construyéndose en una libertad antihistórica. Por eso, apenas si podía explicar las expresiones históricas de la fe cristiana acerca del pecado original y de la redención. Los sacramentos, que expresan la contextura histórica del hombre, se convirtieron en el alimento del alma de cada espíritu particular; naturalmente, en este punto de vista, uno puede preguntarse por qué Dios no elige

un camino más simple para relacionarse con el espíritu del hombre y comunicarle su gracia. Si sólo se tratase de que cada alma particular, en cuanto particular, se pusiese en contacto con Dios y recibiese su gracia, sería realmente incomprensible el significado que podrían tener la Iglesia y los sacramentos en este proceso íntimo, totalmente interno y espiritual. Pero si no existe esta autonomía del espíritu humano, ni este átomo espiritual independiente, sino que el hombre sólo vive corporal, comunitaria e históricamente, el problema cambia de aspecto.

Su relación con Dios, por ser humana, habrá de ser como el hombre mismo: corporal, comunitaria, histórica. De otra forma es imposible. El error del idealismo antisacramental consiste en querer hacer del hombre un espíritu puro ante Dios. Pero esto no es un hombre, sino un fantasma inexistente, y la religiosidad que queramos construir sobre esta base se apoyará en arenas movedizas.

Hoy día está ligada a la herejía idealista (si queremos llamarla así) la teoría del marxismo; Heidegger ha dicho, con mucho ingenio, que el materialismo no consiste, propiamente, en interpretar todo el ser como materia, sino en valorar toda la materia como puro material del trabajo humano. De hecho, el auténtico núcleo de la herejía radica en la aplicación al hombre de un planteamiento ontológico; en reducir al hombre a *homo faber,* que no tiene que ver nada con las cosas en sí mismas, sino que las considera simplemente como funciones de su trabajo, cuyo funcionario es él mismo. Con esto desaparece la perspectiva del simbolismo y la capacidad humana de ver lo eterno; el hombre queda encerrado en su mundo de

trabajo y su única esperanza consiste en que las generaciones posteriores puedan encontrar unas condiciones de trabajo más favorables que las suyas, gracias al esfuerzo que él ha puesto en la empresa. ¡Un consuelo realmente pobre para un ser raquítico y pequeño!

Con estas perspectivas hemos vuelto al punto de partida de nuestras reflexiones. Podemos preguntarnos ahora: ¿qué hace el hombre que participa en el culto de la Iglesia y recibe los sacramentos de Jesucristo? No cae en la absurda idea de que Dios, el omnipresente, sólo vive en este lugar concreto representado por el tabernáculo en la Iglesia. Esto contradice al conocimiento más superficial de las expresiones dogmáticas, puesto que lo específico de la eucaristía no es la presencia de Dios en general, sino la presencia del hombre Jesucristo, que nos indica el carácter horizontal e histórico del encuentro del hombre con Dios. El que va a la iglesia y recibe sus sacramentos con ideas claras, no lo hace porque crea que el Dios espiritual necesita medios materiales para acercarse al espíritu del hombre. Lo hace, más bien, porque sabe que, en cuanto hombre, sólo puede encontrar a Dios humanamente, es decir comunitaria, corporal e históricamente. Y lo hace porque sabe que, en cuanto hombre, no puede disponer por sí mismo cuándo, cómo y dónde se le ha de mostrar Dios; sabe que lo recibe todo, que depende de las fuerzas que se le han concedido, representativas de la soberana libertad de Dios, que determina por sí mismo la forma de hacerse presente.

No cabe duda: nuestra piedad ha sido con frecuencia un poco superficial y ha motivado numerosos equívocos. La actitud crítica de la conciencia moderna

puede fomentar una sana purificación en la autocomprensión de la fe. Baste citar un ejemplo, en el que aparece claramente la crisis y que dará luz sobre el sentido tan necesario de purificación. La adoración eucarística o la visita silenciosa a una iglesia no puede ser, en su pleno sentido, una simple conversación con el Dios que imaginamos presente en un lugar determinado. Expresiones como «aquí vive Dios», y el lenguaje con el Dios «local» fundado en ellas, expresan una idea del misterio cristológico y de Dios que chocan necesariamente al hombre que piensa y conoce su omnipresencia. Cuando se funda el «ir a la iglesia» en la obligación de visitar al Dios allí presente, este fundamento carece de sentido y puede ser rechazado, con razón, por el hombre moderno. La adoración eucarística está ligada al Señor que, por su vida histórica y su pasión, se ha convertido en nuestro «pan», es decir que por su encarnación y muerte se nos ha entregado. Dicha adoración se refiere, pues, al misterio histórico de Jesucristo, a la historia de Dios con el hombre, que se nos transmite en el sacramento. Y está ligada al misterio de la Iglesia: la relación con la historia de Dios y los hombres la pone en contacto con todo el «cuerpo de Cristo», con la comunidad de los fieles, a través de la cual Dios viene a nosotros. De este modo, orar en la iglesia y en la proximidad del sacramento eucarístico significa la incardinación de nuestras relaciones con Dios en el misterio de la Iglesia, como lugar concreto en el que Dios se nos comunica.

Este es el sentido de nuestro ir a la iglesia: la inmersión de mí mismo en la historia de Dios con el hombre, la única que me da mi verdadera condición

humana y la única que me abre el ámbito de un auténtico encuentro con el amor eterno de Dios. Porque este amor no busca un puro espíritu aislado, que sólo sería un fantasma en comparación con la realidad del hombre, sino que busca al hombre total, en el cuerpo de su historicidad, y le regala en los signos sagrados de los sacramentos la garantía de la respuesta divina que soluciona el problema del fin y plenitud de su existencia.



III

Viernes y sábado santo

8 SOBRE LAS TINIEBLAS DE LOS CORAZONES BRILLA SU LUZ

Meditaciones para la noche del sábado santo

1.

La afirmación de la muerte de Dios resuena, cada vez con más fuerza, a lo largo de nuestra época. En primer lugar aparece en Jean Paul [1], como una simple pesadilla. Jesús muerto proclama desde el techo del mundo que en su marcha al más allá no ha encontrado nada: ningún cielo, ningún dios remunerador, sino sólo la nada infinita, el silencio de un vacío bostezante. Pero se trata simplemente de un sueño molesto, que alejamos suspirando al despertarnos, aunque la angustia sufrida sigue preocupándonos en el fondo del alma, sin deseos de retirarse. Cien años más tarde es

1. El autor se refiere a Jean Paul F. Richter (1763-1825), que después de cursar sus estudios de teología en Leipzig se dedicó a la literatura, dándose a conocer con el simple nombre de Jean Paul (N. T.).

Nietzsche quien, con seriedad mortal, anuncia con un estridente grito de espanto: «¡Dios ha muerto! ¡Sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos asesinado!». Cincuenta años después se habla ya del asunto con una serenidad casi académica y se comienza a construir una «teología después de la muerte de Dios», que progresa y anima al hombre a ocupar el puesto abandonado por él.

El impresionante misterio del sábado santo, su abismo de silencio, ha adquirido, pues, en nuestra época un tremendo realismo. Porque esto es el sábado santo: el día del ocultamiento de Dios, el día de esa inmensa paradoja que expresamos en el credo con las palabras «descendió a los infiernos», descendió al misterio de la muerte. El viernes santo podíamos contemplar aún al traspasado; el sábado santo está vacío, la pesada piedra de la tumba oculta al muerto, todo ha terminado, la fe parece haberse revelado a última hora como un fanatismo. Ningún Dios ha salvado a este Jesús que se llamaba su hijo. Podemos estar tranquilos; los hombres sensatos, que al principio estaban un poco preocupados por lo que pudiese suceder, llevaban razón.

Sábado santo, día de la sepultura de Dios: ¿No es éste, de forma especialmente trágica, nuestro día? ¿No comienza a convertirse nuestro siglo en un gran sábado santo, en un día de la ausencia de Dios, en el que incluso a los discípulos se les produce un gélido vacío en el corazón y se disponen a volver a su casa avergonzados y angustiados, sumidos en la tristeza y la apatía por la falta de esperanza mientras marchan a Emaús, sin advertir que aquél a quien creen muerto se halla entre ellos?

Dios ha muerto y nosotros lo hemos asesinado. ¿Nos hemos dado realmente cuenta de que esta frase está tomada casi literalmente de la tradición cristiana, de que hemos rezado con frecuencia algo parecido en el vía-crucis, sin penetrar en la terrible seriedad y en la trágica realidad de lo que decíamos? Lo hemos asesinado *cuando* lo encerrábamos en el edificio de ideologías y costumbres anticuadas, cuando lo desterrábamos a una piedad irreal y a frases de devocionarios, convirtiéndolo en una pieza de museo arqueológico; lo hemos asesinado con la duplicidad de nuestra vida, que lo oscurece a él mismo; porque, ¿qué puede hacer más discutible en este mundo la idea de Dios que la fe y la caridad tan discutibles de sus creyentes?

La tiniebla divina de este día, de este siglo, que se convierte cada vez más en un sábado santo, habla a nuestras conciencias. Se refiere también a nosotros. Pero, a pesar de todo, tiene en sí algo consolador. Porque la muerte de Dios en Jesucristo es, al mismo tiempo, expresión de su radical solidaridad con nosotros. El misterio más oscuro de la fe es, simultáneamente, la señal más brillante de una esperanza sin fronteras. Todavía más: a través del naufragio del viernes santo, a través del silencio mortal del sábado santo, pudieron comprender los discípulos quién era Jesús realmente y qué significaba verdaderamente su mensaje. Dios debió morir por ellos para poder vivir de verdad en ellos. La imagen que se habían formado de él, en la que intentaban introducirlo, debía ser destrozada para que a través de las ruinas de la casa deshecha pudiesen contemplar el cielo y verlo a él mismo, que sigue siendo la infinita grandeza. Necesitamos las tinieblas de Dios, necesitamos el si-

lencio de Dios para experimentar de nuevo el abismo de su grandeza, el abismo de nuestra nada, que se abriría ante nosotros si él no existiese.

Hay en el evangelio una escena que prenuncia de forma admirable el silencio del sábado santo y que, al mismo tiempo, parece como un retrato de nuestro momento histórico. Cristo duerme en un bote, que está a punto de zozobrar asaltado por la tormenta. El profeta Elías había indicado en una ocasión a los sacerdotes de Baal, que clamaban inútilmente a su dios pidiendo un fuego que consumiese los sacrificios, que probablemente su dios estaba dormido y era conveniente gritar con más fuerza para despertarle. ¿Pero no duerme Dios en realidad? La voz del profeta ¿no se refiere, en definitiva, a los creyentes del Dios de Israel que navegan con él en un bote zozobrante? Dios duerme mientras sus cosas están a punto de hundirse: ¿no es ésta la experiencia de nuestra propia vida? ¿No se asemejan la Iglesia y la fe a un pequeño bote que naufraga y que lucha inútilmente contra el viento y las olas mientras Dios está ausente? Los discípulos, desesperados, sacuden al Señor y le gritan que despierte; pero él parece asombrarse y les reprocha su escasa fe. ¿No nos ocurre a nosotros lo mismo? Cuando pase la tormenta reconoceremos qué absurda era nuestra falta de fe.

Y, sin embargo, Señor, no podemos hacer otra cosa que sacudirte a ti, el Dios silencioso y durmiente y gritarte: ¡despierta! ¿no ves que nos hundimos? Despierta, haz que las tinieblas del sábado santo no sean eternas, envía un rayo de tu luz pascual a nuestros días, ven con nosotros cuando marchamos desesperanzados hacia Emaús, que nuestro corazón arda

con tu cercanía. Tú que ocultamente preparaste los caminos de Israel para hacerte al fin un hombre como nosotros, no nos abandones en la oscuridad, no dejes que tu palabra se diluya en medio de la charlatanería de nuestra época. Señor, ayúdanos, porque sin ti pereceríamos.

2.

El ocultamiento de Dios en este mundo es el auténtico misterio del sábado santo, expresado en las enigmáticas palabras: Jesús «descendió a los infiernos». La experiencia de nuestra época nos ayuda a profundizar en el sábado santo, ya que el ocultamiento de Dios en su propio mundo —que debería alabarlo con millares de voces—, la impotencia de Dios, a pesar de que es el todopoderoso, constituye la experiencia y la preocupación de nuestro tiempo.

Pero, aunque el sábado santo expresa íntimamente nuestra situación, aunque comprendamos mejor al Dios del sábado santo que al de las poderosas manifestaciones en medio de tormentas y tempestades, como las narradas por el Antiguo Testamento, seguimos preguntándonos qué significa en realidad esa fórmula enigmática: Jesús «descendió a los infiernos». Seamos sinceros: nadie puede explicar verdaderamente esta frase, ni siquiera los que dicen que la palabra infierno es una falsa traducción del término hebreo sheol, que significa simplemente el reino de los muertos; según éstos, el sentido originario de la fórmula sólo expresaría que Jesús descendió a las profundidades de la muerte, que murió en realidad y participó en el abismo de nuestro destino. Pero surge la pregunta: ¿qué

es la muerte en realidad y qué sucede cuando uno desciende a las profundidades de la muerte? Tengamos en cuenta que la muerte no es la misma desde que Jesús descendió a ella, la penetró y asumió; igual que la vida, el ser humano no es el mismo desde que la naturaleza humana se puso en contacto con el ser de Dios a través de Cristo. Antes, la muerte era solamente muerte, separación del mundo de los vivos y —aunque con distinta intensidad— algo parecido al «infierno», a la zona nocturna de la existencia, a la oscuridad impenetrable. Pero ahora la muerte es también vida, y cuando atravesamos la fría soledad de las puertas de la muerte encontramos a aquél que es la vida, al que quiso acompañarnos en nuestras últimas soledades y participó de nuestro abandono en la soledad mortal del huerto y de la cruz, clamando: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?»

Cuando un niño ha de ir en una noche oscura a través de un bosque, siente miedo, aunque le demuestren cien veces que no hay en él nada peligroso. No teme por nada determinado a lo que pueda referirse, sino que experimenta oscuramente el riesgo, la dificultad, el aspecto trágico de la existencia. Sólo una voz humana podría consolarle, sólo la mano de un hombre cariñoso podría alejar esa angustia que le asalta como una pesadilla. Existe un miedo —el miedo auténtico, que radica en lo más íntimo de nuestra soledad— que no puede ser superado por el entendimiento, sino exclusivamente por la presencia de un amante, porque dicho miedo no se refiere a nada concreto, sino que es la tragedia de nuestra soledad última. ¿Quién no ha experimentado alguna vez el

temor de sentirse abandonado? ¿Quién no ha experimentado en algún momento el milagro consolador que supone una palabra cariñosa en dicha circunstancia? Pero cuando nos sumergimos en una soledad en la que resulta imposible escuchar una palabra de cariño estamos en contacto con el infierno. Y sabemos que no pocos hombres de nuestro mundo, aparentemente tan optimista, opinan que todo contacto humano se queda en lo superficial, que ningún hombre puede tener acceso a la intimidad del otro y que, en consecuencia, el sustrato último de nuestra existencia lo constituye la desesperación, el infierno.

Jean Paul Sartre lo ha expresado literariamente en uno de sus dramas, proponiendo, simultáneamente, el núcleo de su teoría sobre el hombre. Y de hecho, una cosa es cierta: existe una noche en cuyo tenebroso abandono no resuena ninguna voz consoladora; hay una puerta que debemos cruzar completamente solos: la puerta de la muerte. Todo el miedo de este mundo es, en definitiva, el miedo a esta soledad. Por eso en el Antiguo Testamento una misma palabra designaba el reino de la muerte y el infierno: sheol. Porque la muerte es la soledad absoluta. Pero aquella soledad que no puede iluminar el amor, tan profunda que el amor no tiene acceso a ella, es el infierno.

«Descendió a los infiernos»: esta confesión del sábado santo significa que Cristo cruzó la puerta de la soledad, que descendió al abismo inalcanzable e insuperable de nuestro abandono. Significa también que, en la última noche, en la que no se escucha ninguna palabra, en la que todos nosotros somos como niños que lloran, resuena una palabra que nos llama, se nos tiende una mano que nos coge y guía. La soledad

insuperable del hombre ha sido superada desde que *él* se encuentra en ella. El infierno ha sido superado desde que el amor se introdujo en las regiones de la muerte, habitando en la tierra de nadie de la soledad. En definitiva, el hombre no vive de pan, sino que en lo más profundo de sí mismo vive de la capacidad de amar y de ser amado. Desde que el amor está presente en el ámbito de la muerte, existe la vida en medio de la muerte. «A tus fieles, Señor, no se les quita la vida, se les cambia», reza la Iglesia en la misa de difuntos.

Nadie puede decir lo que significa en el fondo la frase: «descendió a los infiernos». Pero cuando nos llegue la hora de nuestra última soledad captaremos algo del gran resplandor de este oscuro misterio. Con la certeza esperanzadora de que en aquel instante de profundo abandono no estaremos solos, podemos imaginar ya algo de lo que esto significa. Y mientras protestamos contra las tinieblas de la muerte de Dios comenzamos a agradecer esa luz que, desde las tinieblas, viene hacia nosotros.

3.

En la oración de la Iglesia, la liturgia de los tres días santos ha sido estudiada con gran cuidado; la Iglesia quiere introducirnos con su oración en la realidad de la pasión del señor y conducirnos a través de las palabras al centro espiritual del acontecimiento. Cuando intentamos sintetizar las oraciones litúrgicas del sábado santo nos impresiona, ante todo, la profunda paz que respiran. Cristo se ha ocultado, pero a través de estas tinieblas impenetrables se ha convertido también en nuestra salvación; ahora se realizan las escuetas palabras del salmista: «aunque bajase hasta los infiernos, allí estás tú». En esta liturgia ocurre que, cuanto más avanza, comienzan a lucir en ella, como en la alborada, las primeras luces de la mañana de pascua. Si el viernes santo nos ponía ante los ojos la imagen desfigurada del traspasado, la liturgia del sábado santo nos recuerda, más bien, a los crucifijos de la antigua Iglesia: la cruz rodeada de rayos luminosos, que es una señal tanto de la muerte como de la resurrección.

De este modo, el sábado santo puede mostrarnos un aspecto de la piedad cristiana que, al correr de los siglos, quizá haya ido perdiendo fuerza. Cuando oramos mirando al crucifijo, vemos en él la mayoría de las veces una referencia a la pasión histórica del Señor sobre el Gólgota. Pero el origen de la devoción a la cruz es distinto: los cristianos oraban vueltos hacia oriente, indicando su esperanza de que Cristo, sol verdadero, aparecería sobre la historia; es decir, expresando su fe en la vuelta del Señor. La cruz está estrechamente ligada, al principio, con esta orientación de la oración, representa la insignia que será entregada al rey cuando llegue; en el crucifijo alcanza su punto culminante la oración. Así, pues, para la cristiandad primitiva la cruz era, ante todo, signo de esperanza, no tanto vuelta al pasado cuanto proyección hacia el Señor que viene. Con la evolución posterior se hizo bastante necesario volver la mirada, cada vez con más fuerza, hacia el hecho: ante todas las volatilizaciones de lo espiritual, ante el camino extraño de la encarnación de Dios, había que defender la prodigalidad impresionante de su amor, que

por el bien de unas pobres criaturas se había hecho hombre, y qué hombre. Había que defender la santa locura del amor de Dios, que no pronunció una palabra poderosa, sino que eligió el camino de la debilidad, a fin de confundir nuestros sueños de grandeza y aniquilarlos desde dentro.

¿Pero no hemos olvidado quizás demasiado la relación entre cruz y esperanza, la unidad entre la orientación de la cruz y el oriente, entre el pasado y el futuro? El espíritu de esperanza que respiran las oraciones del sábado santo deberían penetrar de nuevo todo nuestro cristianismo. El cristianismo no es una pura religión del pasado, sino también del futuro; su fe es, al mismo tiempo, esperanza, porque Cristo no es solamente el muerto y resucitado, sino también el que ha de venir.

Señor, haz que este misterio de esperanza brille en nuestros corazones, haznos conocer la luz que brota de tu cruz, haz que como cristianos marchemos hacia el futuro, al encuentro del día en que aparezcas.

Oración

Señor Jesucristo, has hecho brillar tu luz en las tinieblas de la muerte, la fuerza protectora de tu amor habita en el abismo de la más profunda soledad; en medio de tu ocultamiento podemos cantar el aleluya de los redimidos. Concédenos la humilde sencillez de la fe que no se desconcierta cuando tú nos llamas a la hora de las tinieblas y del abandono, cuando todo parece inconsistente. En esta época en que tus cosas parecen estar librando una batalla mortal, concédenos luz suficiente para no perderte; luz suficiente para poder iluminar a los otros que también lo necesitan. Haz que el misterio de tu alegría pascual resplandezca en nuestros días como el alba, haz que seamos realmente hombres pascuales en medio del sábado santo de la historia. Haz que a través de los días luminosos y oscuros de nuestro tiempo nos pongamos alegremente en camino hacia tu gloria futura. Amén.



9 HE AQUI EL MADERO DE LA CRUZ

Meditaciones para el viernes santo

1.

«MIRARÁN al que traspasaron». Con estas palabras cierra el evangelista Juan su exposición de la pasión del Señor; con estas palabras abre la visión de Cristo en el último libro del Nuevo Testamento, el Apocalipsis, que deberíamos llamar «revelación secreta». Entre esta doble cita de la palabra profética veterotestamentaria se halla distendida toda la historia: entre la crucifixión y la vuelta del Señor. En estas palabras se habla, simultáneamente, del anonadamiento del que murió en el Gólgota como un ladrón, y de la fuerza del que vendrá a juzgar al mundo y a nosotros mismos.

«Mirarán al que traspasaron». En el fondo, todo el evangelio de Juan no es sino la realización de esta palabra, el esfuerzo por orientar nuestras miradas y nuestros corazones hacia él. Y la liturgia de la Iglesia

no es otra cosa que la contemplación del traspasado, cuyo desfigurado rostro descubre el sacerdote a los ojos del mundo y de la Iglesia en el punto culminante del año litúrgico, la festividad del viernes santo. «Ved el madero de la cruz, del que cuelga la salvación del mundo». «Mirarán al que traspasaron».

Señor, concédenos que te contemplemos en esta hora de tu ocultamiento y tu anonadamiento, a través de un mundo que desea suprimir la cruz como una desgracia molesta, que se oculta a tu vista y considera una pérdida inútil de tiempo el fijarse en ti, sin saber que llegará un momento en que nadie podrá esconderse a tu mirada.

Juan da testimonio de la lanzada al crucificado con una especial solemnidad que deja entrever la importancia que concede a este hecho. En la narración, que cierra con una fórmula casi juramental, incluye dos citas del Antiguo Testamento que iluminan el sentido de este acontecimiento. «No le quebrarán hueso alguno», dice Juan, y cita una frase del ritual de la pascua judía, una de las prescripciones acerca del cordero pascual. Con esto da a conocer que Jesús, cuyo costado fue traspasado a la misma hora en que tenía lugar el sacrificio ritual de los corderos pascuales en el templo, es el verdadero cordero pascual, inmaculado, en quien por fin se realiza el sentido de todo culto y de todo ritual, y en quien se hace visible lo que en realidad significa el culto.

Todo culto precristiano descansaba, en el fondo, en la idea de la sustitución: el hombre sabe que para honrar a Dios de forma conveniente debe entregarse a él por completo, pero experimenta la imposibilidad de hacerlo y entonces introduce un sustitutivo: cientos de holocaustos arden sobre los altares de los antiguos, constituyendo un culto impresionante. Pero todo resulta inútil porque no hay nada que pueda sustituir en realidad al hombre: por mucho que éste ofrezca, siempre es poco. Así lo indican las críticas de los profetas al culto, imbuido de un excesivo ritualismo: Dios, al que pertenece todo el mundo, no necesita vuestros machos cabríos y vuestros toros; la pomposa fachada del rito sólo sirve para ocultar el olvido de lo esencial, del llamamiento de Dios, que nos quiere a nosotros mismos y desea que le adoremos con la actitud de un amor sin reservas.

Mientras los corderos pascuales sangran en el templo, muere un hombre fuera de la ciudad, muere el Hijo de Dios, asesinado por los que creen honrar a Dios en el templo. Dios muere como hombre; se entrega a sí mismo a los hombres, que no pueden dársele, sustituyendo así los cultos infructuosos con la realidad de su inmenso amor. La carta a los hebreos explana más a fondo esta breve cita del evangelio de Juan, e interpreta la liturgia judía del día de la reconciliación como un prólogo plástico para la auténtica liturgia de la vida y muerte de Jesucristo. Lo que sucedió a los ojos del mundo como un hecho exclusivamente profano, como el juicio de un hombre condenado por seductor político, fue en realidad la única liturgia auténtica de la historia humana; la liturgia cósmica por la que Jesús, no en el limitado círculo de la actividad litúrgica —el templo—, sino ante todo el mundo, se presenta ante el Padre, a través de su muerte en el verdadero templo, sin necesitar la sangre de las víctimas, porque se entrega a sí mismo como corresponde al verdadero amor. La realidad del amor que se entrega

a sí mismo termina con todos los sustitutivos. El velo del templo se ha rasgado y, probablemente, ya no queda más culto que la participación en el amor de Jesucristo, que es el día eterno de la reconciliación cósmica. Naturalmente, la idea del sustituto, de la sustitución, ha recibido con Cristo un nuevo sentido inimaginable. A través de Jesucristo, Dios se ha puesto en nuestro lugar y ahora vivimos sólo de este misterio de la sustitución.

El segundo texto del Antiguo Testamento, incluido en la escena de la lanzada, deja más claro aún lo que hemos dicho, aunque es difícil de entender en sí mismo. Juan dice que un soldado abrió el costado de Jesús con una lanza. Para ello utiliza la misma palabra que emplea el Antiguo Testamento en el relato de la creación de Eva a partir de la costilla de Adán, mientras éste dormía. Prescindiendo de lo que signifique exactamente esta cita, resulta bastante claro que el misterio creador de la unión y el contacto entre el hombre y la mujer se repite en la relación entre Cristo y la humanidad creyente. La Iglesia nació del costado abierto de Cristo muerto; dicho de otra forma menos simbólica: la muerte del Señor, la radicalidad de su amor, que alcanza hasta la entrega definitiva, es precisamente la que fundamenta sus frutos. Al no quererse encerrar en el egoísmo del que sólo vive para sí y se sitúa por encima de todos los otros, se abrió y salió de sí mismo a fin de existir para los demás, con lo que sus méritos se extienden a todas las épocas. El costado abierto es, pues, el símbolo de una nueva imagen del hombre, de un nuevo Adán; define a Cristo como al hombre que existe para los demás. Es posible que sólo a partir de aquí se comprendan las

profundas afirmaciones de la fe sobre Jesucristo, igual que a partir de aquí resulta clara la misión inmediata del crucificado en nuestras vidas.

La fe dice sobre Jesucristo que él es una sola persona en dos naturalezas; el primitivo texto griego del dogma afirma, con más exactitud, que es una sola «hipóstasis». Al correr de la historia se ha interpretado esto frecuentemente mal, como si a Jesucristo le faltase algo en su ser humano, como si para ser Dios le fuese preciso ser menos hombre en algún aspecto. Pero ocurre lo contrario: Jesús es el hombre verdadero, perfecto, al que debemos asemejarnos todos nosotros para llegar a ser realmente hombres. Y esto radica en que él no es «hipóstasis», estar-en-sí-mismo. Porque por encima del poder estar en sí mismo se encuentra el no poder ni querer estar en sí mismo, el salir de sí para caminar hacia los otros, partiendo de Dios Padre. Jesús no es otra cosa que el movimiento hacia el Padre y hacia los demás hombres. Y precisamente porque ha roto radicalmente el círculo que le rodeaba es, al mismo tiempo, Hijo de Dios e Hijo del Hombre. Precisamente porque existe para los demás es, totalmente, él mismo, meta de la verdadera esencia humana. Hacerse cristiano significa hacerse hombre, existir para los otros y existir a partir de Dios. El costado abierto del crucificado, la herida mortal del nuevo Adán, es el punto de partida del verdadero ser hombre del hombre. «Mirarán al que traspasaron».

2.

Miremos de nuevo el costado abierto de Cristo crucificado, ya que esta mirada es el sentido íntimo

del viernes santo, que desea apartar nuestra vista de los atractivos del mundo, de la Fata Morgana de sus ofrecimientos y promesas, y dirigirla hacia el verdadero punto que puede mantenernos orientados a través del laberinto de callejuelas que sólo sirven para hacernos dar vueltas. Juan piensa que la Iglesia, en el fondo, toma su origen del costado traspasado de Cristo, incluso de otra forma distinta a como se ha expresado hasta ahora. Indica que de la herida del costado brotaron sangre y agua. Sangre y agua representan para él los dos sacramentos fundamentales, eucaristía y bautismo, que, a su vez, significan el contenido auténtico de la esencia de la Iglesia. Bautismo y eucaristía son las dos formas como los hombres se introducen en el ámbito vital de Cristo. Porque el bautismo significa que un hombre se hace cristiano, que se sitúa bajo el nombre de Jesucristo. Y este situarse bajo un nombre representa mucho más que un juego de palabras; podemos comprender su sentido a través del hecho del matrimonio y de la comunidad de nombres que se origina entre dos personas, como expresión de la unión de sus seres. El bautismo, que como plenitud sacramental nos liga al nombre de Cristo, significa, pues, un hecho muy parecido al del matrimonio: penetración de nuestra existencia por la suya, inmersión de mi vida en la suya, que se convierte así en medida y ámbito de mi ser.

La eucaristía significa sentarse a la mesa con Cristo, uniéndonos a todos los hombres, ya que al comer el mismo pan, el cuerpo del Señor, no sólo lo recibimos, sino que nos saca de nosotros mismos y nos introduce en él, con lo que forma realmente su Iglesia.

Juan relaciona ambos sacramentos con la cruz, los ve brotar del costado abierto del Señor y encuentra que aquí se cumple lo dicho por él en el discurso de despedida: me voy y vuelvo a vosotros. En cuanto que me voy, vuelvo; sí, mi ida —la muerte en la cruz— es también mi vuelta. Mientras vivimos, el cuerpo es no sólo el puente que nos une unos a otros, sino la frontera que nos separa y nos relega al ámbito impenetrable de nuestro yo, de nuestro ser espaciotemporal. El costado abierto se convierte de nuevo en símbolo de la apertura que el Señor nos ha proporcionado con su muerte: las fronteras del cuerpo ya no le ligan, el agua y la sangre de su costado inundan la historia; por haber resucitado, es el espacio abierto que a todos nos llama. Su vuelta no es un acontecimiento lejano del final de los tiempos, sino que ha comenzado en la hora de su muerte, cuando al irse se introdujo de nuevo entre nosotros. De este modo, en la muerte del Señor se ha realizado el destino del grano de trigo. Si éste no cae a tierra queda solo; pero si cae en la tierra y muere produce gran fruto. Todavía nos alimentamos de este fruto del grano de trigo muerto: el pan de la eucaristía es la comunicación inagotable del amor de Jesucristo, suficientemente rico para saciar el hambre de todos los siglos y que, naturalmente, exige también nuestra cooperación en favor de esta multiplicación de los panes. El par de panes de cebada de nuestra vida puede parecer inútil, pero el Señor los necesita y los exige.

Los sacramentos de la Iglesia son, como ella misma, frutos del grano de trigo muerto. El recibirlos exige de nosotros que nos introduzcamos en ese movimiento del que ellos proceden. Exige de nosotros

ese perderse a sí mismo, sin el que es imposible encontrarse: «El que quiera guardar su vida la perderá; pero el que quiera perderla por mí y por el evangelio, la encontrará». Estas palabras del Señor son la fórmula fundamental de la vida cristiana. En definitiva, creer no es otra cosa que decir sí a esta santa aventura del perderse, lo que en su núcleo más íntimo se reduce al amor verdadero. De esta forma, la vida cristiana adquiere todo su esplendor a partir de la cruz de Jesucristo; y la apertura cristiana al mundo, de la que tanto oímos hablar hoy día, sólo puede encontrar su verdadera imagen en el costado abierto del Señor, expresión de aquel amor radical que es el único que puede salvarnos.

Agua y sangre brotaron del cuerpo traspasado del crucificado. Así, lo que es primordialmente señal de su muerte, de su caída en el abismo, es, al mismo tiempo, un nuevo comienzo: el crucificado resucitará y no volverá a morir. De las profundidades de la muerte brota la promesa de la vida eterna. Sobre la cruz de Jesucristo brilla ya el resplandor glorioso de la mañana de pascua. Vivir con él de la cruz significa, pues, vivir bajo la promesa de la alegría pascual.

Peticiones para el viernes santo

Oremos por la santa Iglesia de Dios:

Para que tú, Señor, la conduzcas en medio de esta época de desconcierto, de búsqueda y de problemas...

Para que le envíes hombres santos, que vivan plenamente la fe en medio de nuestro tiempo...

Para que nos concedas la concordia, la paciencia mutua, la fuerza del amor y el entusiasmo necesario para vivir la locura de la fe:

Kyrie eleison

Oremos por todos los que buscan, por todos los discutidos, por todos los que se equivocan:

Para que tú, Señor, ante la huida seductora a las frases hechas, ante la dictadura del camino más fácil, ayudes a los que buscan y des fuerzas a los discutidos; para que alientes a todos los removidos de sus cátedras, en medio de la inutilidad tremenda que amenaza con aplastarlos...

Para que seas luz en el equívoco que nos hace vacilar...

Para que quieras mostrarte a todos los que yerran, a los perseguidores, que quizás te buscan en el fondo:

Kyrie eleison

Oremos por la paz del mundo, por los hambrientos, por los que sufren necesidad, por los perseguidos y enfermos.

Señor, no olvides la terrible y pluriforme necesidad que agobia a los hombres. Son tus hijos, acuérdate de ellos. Concede la paz a los territorios donde no existe, ya que sólo tú puedes hacerlo en medio de este endurecimiento del hombre. Alimenta a los hambrientos, viste a los desnudos, consuela a los fracasados; tú, Dios de todo consuelo.

Kyrie eleison

Oración para el viernes santo

Señor Jesucristo, en este viernes santo concédenos que te contemplemos a ti y a tu corazón traspasado. Concédenos que nuestros ojos y nuestro espíritu, embebidos todo el día en lo vano y vulgar, entrevean alguna vez a través de los bastidores de este mundo al verdadero salvador: a ti, el grano de trigo muerto, del que procede ese fruto centuplicado de amor del que todos vivimos. Señor, cómo vacilamos, cómo nos resistimos cuando tú quieres tomarnos como al grano de trigo, cuando quieres sacarnos del ridículo refugio de autopreservación en el que nos hemos escondido jactanciosamente. Tú sabes lo débiles que somos, qué poco soportamos la oscuridad, qué angustiosamente nos agarramos a nosotros mismos. Líbranos; condúcenos más allá de los umbrales de nuestro miedo, y lo que no podamos, concédenoslo por las inagotables riquezas de tu corazón abierto. Amén.

